Il pensiero moderno / Politica

I controrivoluzionari

Antologia di scritti politici
a cura di Carlo Galli

20775-3

Attraverso la presentazione di testi in buona parte inediti in Italia, questo volume fornisce un panorama del pensiero controrivoluzionario europeo nei suoi rappresentanti piú noti (Maistre, Bonald, Lamennais, Haller, Donoso Cortés). Nella *Introduzione* si evidenzia la distanza teorica di questi autori rispetto a quelli che, come Burke o come i romantici tedeschi, vengono spesso a loro affiancati. L'identificazione di un blocco relativamente compatto di polemisti che, con estrema radicalità, si oppongono agli esiti « progressivi » delle rivoluzioni del 1789 e del 1848 e che intendono reinterpretare la storia moderna a partire dalla Riforma protestante, si propone lo scopo di illustrare un movimento intellettuale che ha avuto grande peso ed influenza nel dibattito politico ottocentesco. Oltre all'interesse storico, tuttavia, sotto il profilo piú strettamente teorico si è dato particolare rilievo alle argomentazioni centrali dei controrivoluzionari, tendenti, contro l'immanentismo vittorioso, a fondare la politica in una dimensione teologica, con esiti di asprezza spesso provocatoria. Non certo attraverso un suo recupero, del resto impossibile, ma anzi costretta ad esibire le proprie ingenue e necessarie contraddizioni — fra organicismo e decisionismo, fra sicurezza e angoscia — le teologia politica controrivoluzionaria si rivela non estranea, come vorrebbe, ma invece coinvolta nel « moderno » e perciò non priva di interesse ai fini di una riflessione critica sulle problematiche della secolarizzazione.

Carlo Galli insegna Storia delle dottrine politiche nella Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Bologna.

AFICA ZOT

I CONTRORIVOLUZIONARI

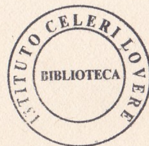
Antologia di scritti politici a cura di
Carlo Galli

LICEO SCIENTIFICO STATALE
annesso Convitto «C. Battisti»
24065 LOVERE (Bg)



Testi di:

J. de Maistre, L. G. A. de Bonald, F. R. de Lamennais
C. L. von Haller, J. Donoso Cortés



IL MULINO

INTRODUZIONE

I.

Fra la « splendida aurora » del 1789 e lo « spettro del comunismo » del 1848 giunge a maturità il destino storico della borghesia: dalla crisi dell'*ancien régime* emerge e si assesta, nel cuore dell'*età delle rivoluzioni*, una nuova organizzazione del potere, che pretende di trarre la propria legittimità dalla ragione. La libera individualità del soggetto, che nel campo economico come in quello politico esce vittorioso dal travaglio rivoluzionario, necessita, per affermarsi, di un indebolimento teorico della nozione di sovranità e conseguentemente dell'istituzione di vari centri di bilanciamento del potere, in posizione di controllo reciproco; mentre si aprono nuove cause di conflitto all'interno di un ordine la cui pretesa sicurezza appare minata da contraddizioni irrisolte, si rivelano tuttavia superati i tradizionali contrasti che avevano segnato la storia politica d'Europa; soprattutto, pare che si neutralizzi, dopo un ultimo bagliore polemico, il grande antagonismo tra filosofia e religione cristiana. Tanto l'idealismo di Hegel che il positivismo di Comte e di Saint-Simon, infatti, si ritengono in grado di 'sopportare' (ovvero tollerare e perfezionare) i contenuti sentimentali della religione, mentre d'altra parte i cattolici liberali stipulano quanto meno un armistizio con le « ragioni del secolo ».

Questo processo non è sostanzialmente intaccato, almeno in Francia, dalla restaurazione; ma parallele a quello, ed all'opera sia nei momenti di parossismo rivoluzionario che in quelli di stabilizzazione, corrono esperienze di pensiero che reagiscono violentemente contro il « corso del mondo », e, interpretando il tempo presente come errore, si oppongono agli esiti neutralizzanti e 'progressivi' della rivoluzione borghese ormai vittoriosa; caratterizzati da disparate opzioni ideali e pratiche, pressoché incapaci — come ha sottolineato Godechot — di una linea comune, i fautori dell'*ancien régime*,

i cattolici *ultras*, i vandeani, i romantici tedeschi e insomma tutti i cosiddetti « controrivoluzionari », necessitano, per essere colti nella loro peculiarità e per evitare giudizi sbrigativi, di analisi differenziate. Indispensabile operazione preliminare sarà, secondo l'intuizione di Carl Schmitt, il separare dagli altri i romantici, in quanto il loro pensiero è soltanto capace di assecondare — nel suo « eterno dialogo » — le istanze politiche di volta in volta dominanti (quando altrettanto sterilmente non vi si opponga snobisticamente). Adam Müller, Novalis, Baader, Friedrich Schlegel, Görres ed altri, presentano una serie di tematiche comuni: misticismo cristiano (in un clima di 'rinascita' religiosa di cui è indice, tra l'altro, anche l'apologetica di Schleiermacher e della sua scuola), rifiuto della secolarizzazione rivoluzionaria e borghese del potere politico, vagheggiamento di una società organica — coesa dalla comunanza sentimentale, linguistica, nazionale dei suoi membri (la *Volksgemeinschaft*) —, rievocazione del passato medievale, feudale, contadino e nobiliare, avversione per la città. Ma né la relativa omogeneità di queste tesi, né l'ipoteca sul futuro che, secondo una nota tesi, avrebbero lasciato, tale da spingere irrevocabilmente l'anima tedesca verso l'irrazionalismo nazista, possono nascondere che il vero elemento unificatore di queste esperienze è l'attitudine 'ironica' all'occasionalismo soggettivo ed estetico. Organizzato per opposizioni fittizie e costruite in modo tale da essere immancabilmente risolte nel soggetto stesso — che si rivela cosí il « terzo superiore » —, il pensiero romantico passa in realtà da posizioni reazionarie ad altre, 'progressive', senza che se ne possa mai individuare un centro di organizzazione solido e stabile.

Analoga, per molti aspetti, è la posizione di Chateaubriand, il cui *Génie du Christianisme* ne fa « l'avvocato poetico del cattolicesimo », secondo la definizione di Sainte-Beuve, in un clima estetizzante e sentimentalmente aperto a varie e contraddittorie soluzioni politiche; mentre decisamente spostati su altri campi d'interesse (sia pure in aperta ostilità verso il fatto rivoluzionario), appaiono i giuristi della « Scuola storica del diritto », Moser e Savigny, Puchta e Hugo, alla ricerca delle fonti dell'organizzazione 'costituzionale' (come *Verfassung*) della nazione tedesca; e d'altra parte fortemente tributaria al pensiero di Schelling appare l'opera dello Stahl. E ancora differente è la posizione di Metternich, almeno nei lunghi anni in cui esercita l'effettivo potere politico, poiché la sua attenzione è tutta rivolta alla *Realpolitik* del concreto equilibrio europeo (concepito in termini fisiologici), rispetto al quale la rivoluzione non è altro che patologia.

Maistre, Bonald, il primo Lamennais, Haller, Donoso Cortés, individuano dunque una costellazione *intellettuale* (poiché di questo si tratta, in questa sede) identificata in primo luogo *negativamente*, in quanto non completamente assimilabile alle esperienze accennate; si tratta però di reperire una definizione *positiva*, che giustifichi in via necessaria e non estrinseca un raggruppamento di personaggi separati da uno scarto cronologico di almeno mezzo secolo, nonché di diversa formazione storica e culturale. Una prima rilevante caratteristica comune è che tutti gli autori considerati sono aggressivamente cattolici (anche se Haller, nato protestante, si convertí in età matura); secondariamente (a parte Donoso che acquisisce il titolo durante la vita) sono tutti di origine nobiliare. Si vedrà piú oltre di giustificare (al di là della mancata adesione al cattolicesimo) l'esclusione dal gruppo di un autore come Burke: le sue *Reflexions on the Revolution in France* (tradotte ben presto in tutta Europa, ed in Germania particolarmente da Gentz, segretario di Metternich) costituiscono indubbiamente una fonte primaria dei controrivoluzionari, ma lo specifico portato politico del pensiero burkiano è un proto-storicismo naturalistico a forte componente empirica, suscettibile di futuri sviluppi irrazionalistici e vitalistici. Per quanto riguarda i nostri autori, invece, come rileva Capurso, « si tratta di qualcosa di piú di quel che risulta al Baldensperger, secondo cui i principi posti dal Burke "prendono... la nettezza deduttiva propria dello spirito francese" ». Ordine monistico, sovranità, « fissità » e decisione: questi sono i temi centrali dei controrivoluzionari

cattolici, temi preminenti rispetto alle argomentazioni di Burke e soprattutto utilizzati in opposizione integrale, assoluta e priva di sfumature, alla rivoluzione come fenomeno epocale, cioè all'età delle rivoluzioni nel suo complesso (il che, ovviamente, non si può dire del *whig* inglese). I controrivoluzionari cattolici identificano insomma il tipo ideale del controrivoluzionario ottocentesco, in misura superiore e piú pura (e anche intellettualmente piú limitata e meno inquieta) di ogni altro; inchiodati come sono ad un *antagonismo radicale* privo di ulteriori interessi, per loro si tratta di opporre a « un secolo di futilità criminali » la serietà e le certezze di un ordine eterno e trascendente.

Va infine notato che questa definizione idealtipica dei controrivoluzionari si discosta leggermente dal consueto uso storiografico, che a rigore ammette il termine soltanto in parallelo agli anni della rivoluzione, mentre per ciò che è stato prodotto in seguito preferisce servirsi della categoria di « ideologia della restaurazione » (categoria che, come si vedrà, non è del tutto corretta). Inoltre, non si pretende qui di fornire una teoria generale della controrivoluzione, valida per ogni epoca: piuttosto, si vogliono individuare i caratteri comuni ed essenziali di un preciso momento della storia delle idee politiche. La struttura logica che si verrà in un primo tempo esponendo ha quindi un valore eminentemente classificatorio e strumentale: assolve cioè il compito di individuare un preciso ambito teorico, ma non si trova presente, cosí come viene esposta, in nessuno di questi pensatori in particolare; ciascuno di essi, infatti, ha modalità proprie di argomentazione, oltre che contingenze storiche ben determinate da affrontare; queste, tuttavia, non alterano lo schema interpretativo proposto, e potranno pertanto essere prese in considerazione in un secondo momento.

II.

« La società civile riposa su quella spirituale » (Lamennais, p. 191); « senza cristianesimo niente religione... e di conseguenza niente società » (Lamennais, p. 158); « la società religiosa sarà l'anima, la società politica sarà il corpo » (Bonald, p. 137). Simili espressioni ricorrono nei controrivoluzionari assai di frequente, e con estrema intensità d'accenti: il loro assunto dogmatico e apodittico, la cui autoevidenza è in sé certezza di verità, consiste nella fondazione *naturalmente trascendente* della società e del potere politico. Questa dottrina è connotata da una forte valenza monistica, statica e organicistica: esiste un solo ordine perfetto, naturalmente centrato in un Dio che tuttavia è infinitamente distante dagli uomini (è, appunto, trascendente), cosí che il mondo appare abbandonato alle leggi ferree della natura. E la natura (pur persistendo, come si vedrà in seguito, un forte elemento di accidentalità e di arbitrarietà) è un inesorabile destino di ordine e di subordinazione ai rapporti di forza: è per volontà del Dio trascendente che la necessità della natura si attua, coinvolgendo anche il mondo degli uomini e la loro società.

Questo organicismo, che non ha nulla di romantico e di sentimentale poiché non fa coincidere Dio con la natura ma vede le leggi di questa come espressione invariante della volontà d'ordine di Quello, è di fatto inseparabile da un'*antropologia negativa* (non però tanto radicale quanto quella di Hobbes, poiché non materialistica ma centrata sull'idea di peccato), in aperto contrasto con i presupposti teorici dell'illuminismo (e questo atteggiamento risente, in Maistre, delle tesi gnostiche sull'irrimediabile degenerazione della natura umana): gli uomini non sono né buoni, né liberi né uguali, e ciò come risultato diretto della colpa primigenia. Dopo l'irreparabilità del peccato originale, « l'uomo, nella sua qualità di essere a un tempo morale e corrotto, retto nella sua intelligenza e perverso nella sua volontà, deve necessariamente essere governato; altrimenti, sarebbe a un tempo socievole e insocievole, e la società sarebbe insieme ne-

cessaria ed impossibile » (Maistre, p. 83). Dio e la natura vogliono la società immutabile e stabilita, fin dall'inizio dei tempi, da una « legislazione primitiva » che esibisca la necessità delle gerarchie e del « potere conservatore »; il soggetto è, in questi autori, etimologicamente, il 'sottomesso'.

« La necessità indispensabile... di un potere legittimo ovvero originariamente divino, per conservare un qualche ordine sulla terra e per prevenire la rovina totale della società » (Lamennais, p. 193) è dunque il centro organizzatore delle analisi dei controrivoluzionari, che spiega e giustifica le strutture gerarchiche di dominio, sia nella famiglia (naturalmente patriarcale), che nella società e nello Stato: i rapporti di classe sono interpretati sulla base della teologia dell'ordine e della connessa antropologia negativa, scanditi da « proporzioni » rigorose ed immutabili; « non vi è potere conservatore... dove non c'è monarca, né forza conservatrice... dove non c'è nobiltà » (Bonald, p. 140): questo è quanto risulta da una simile « sociologia naturalistica », chiaramente orientata a un 'valore', che può approssimativamente essere identificato, da un punto di vista storico, nella società feudale per ceti.

Per il « naturalismo cristiano » di questi autori (e i due termini sono da loro assunti come reciprocamente non contraddittorî), il potere *unico* (e proprio quest'insistenza sulla sua unicità ha fatto parlare molti critici di atteggiamenti « oggettivamente hobbesiani », con un non lieve errore di prospettiva), oltre ad essere *indivisibile* ed *organizzato gerachicamente*, trascende ogni possibilità di autonomo intervento umano: il singolo individuo non può essere libero, nel senso moderno della parola, come pure non può essere libera la società civile. Il tema della naturale socievolezza degli uomini, di lontana origine aristotelica, perde quello che originariamente era il suo significato piú profondo (la *polis* come necessità naturale, ma finalizzata al « viver bene » dell'uomo, alla *sua* natura, cioè alla libertà) per divenire, nell'accentuazione dell'inevitabilità dei rapporti di dominio, nient'altro che un'arma anti-contrattualistica. La

mancata distinzione fra *ordine naturale* e *natura dell'uomo* porta infatti i controrivoluzionari a sovrapporre i rapporti sociali e i rapporti politici, e impedisce di introdurre nella costruzione dell'ordine quegli elementi di libertà e di razionalità che lo rendono problematico e pensabile come prodotto specificamente umano. L'imperativo 'moderno' *exeundum e statu naturae* aveva essenzialmente il significato di una legittimazione pattizia della società civile, che si dotava liberamente di un autonomo potere politico; ed anche se in Hobbes il patto è assai piú *pactum subjectionis* che *pactum unionis*, resta tuttavia vero che il contrattualismo è stato una risposta consapevole ad una crisi, e insieme il riconoscimento dell'impossibilità logica e politica di un ordine 'naturale' che si ponga al di fuori dell'opera razionale (e 'costituente') dell'uomo.

La metapolitica (o politica metafisica e 'sostanziale') di questi autori li situa cosí in una dimensione premoderna e pre-critica: l'elemento *trascendentale* della società civile è sí il potere politico, ma ciò che li rende entrambi possibili in generale è immediatamente la *trascendenza*, una verità che non è fatta nella storia, ma che è piuttosto un *dato* necessario e insuperabile. È ovvia, a questo punto, la ricorrente polemica contro Rousseau, contro la sua antropologia (ritenuta positiva), e soprattutto contro i temi del contratto sociale e della sovranità popolare; anzi, l'insistenza di questi autori sulla nozione di natura è volutamente provocatoria rispetto all'analogo — e opposto — concetto illuministico. Il pensiero controrivoluzionario è dunque, relativamente alla dottrina dell'ordine naturale, essenzialmente *impolitico*, sia pure, come si è detto, per motivi diversi da quelli del romanticismo; l'antropologia negativa non riesce a fondare un'analisi coerente e spregiudicata del 'politico', né a giustificare la necessità 'scientifica' dello Stato: il cosiddetto « realismo » di questi autori, cioè la loro attenzione all'inevitabilità dei rapporti di forza, nasce non da un atteggiamento critico, ma da un *pre-giudizio*, che deve a tutti i costi essere dimostrato nella storia (ovviamente, i problemi sorgono, insuperabili, quando la storia

si incaricherà, almeno in parte, di smentire questi pregiudizi; il pensiero controrivoluzionario, infatti, non è capace, in quanto tale, di afferrare la realtà, e di fronte al *nuovo* si trova impreparato). Razionalismo e irrazionalismo, infine, sono categorie estranee ai nostri autori, non idonee a comprenderli: il fondamento non razionale della politica coesiste infatti con una pretesa deduzione rigidamente razionalistica, e la ragione umana non può far altro che accettare la trascendenza dell'ordine.

La dottrina della sovranità si iscrive a pieno in questa prospettiva: il sovrano è esclusivamente il *ponte* fra uomo e Dio, suo diretto ministro; a lui è mandato di *conservare* un organismo intrinsecamente stabile, e la sua opera è dunque poco piú che amministrazione (a questo proposito il piú esplicito è Haller), ovvero polizia. In una situazione 'naturale' ed essenzialmente 'normale', cioè 'ordinata' per definizione, gli stessi rischi impliciti nell'antropologia negativa (in primo luogo, le pretese individualistiche e destabilizzanti di sovvertire l'ordine) non appaiono come problemi propriamente politici: il sovrano ha naturalmente i mezzi per mantenere la pace, e lo stesso concetto di 'crisi' è assente da questo orizzonte teorico, sostituito da una generica ed indiscriminata « presunzione di colpevolezza ». Gli interventi repressivi della sovranità (il sacrificio, la pena di morte) sono assimilati ai diretti interventi punitivi di Dio nella storia (le guerre) (Donoso, pp. 275 sgg), e prendono significato attraverso il dogma cattolico della *reversibilità della colpa e della pena*: il peccato originale, cioè, è passato a macchiare tutti gli uomini, anche quelli apparentemente innocenti, cosí che la morte in guerra, o anche l'errore giudiziario, si collocano all'interno della colpevolezza generale dell'umanità, e, ben lungi dal costituire un problema in relazione ai diritti dell'individuo, si rivelano connaturati alla conservazione dell'ordine. In quest'ottica, le celebri pagine di Maistre sul boia (pp. 104-106) rivelano come il pensiero controrivoluzionario sia lontano non soltanto, ovviamente, da una moderna « microfisica del potere », ma anche come non rientri nella concezione assolutistica della « spettacolarità della

pena »: l'opera del boia, infatti, non è spettacolo, rappresentazione di qualcosa di assente che si esprime per cifra (come potrebbe essere, ad esempio, la maestà della legge), né deve essere la vendetta del sovrano in quanto singolo individuo, ma realizza invece la *presenza* concreta ed oggettiva del potere, il vero ed immediato modo d'essere di una sovranità pontificale *pre-statuale*.

La società è il sistema della colpa, di una colpa che non è remissibile dialetticamente attraverso il « riconoscimento », né controllabile razionalisticamente; la religione, allora, non è un *instrumentum regni*, un elemento della neutralizzazione sovrana, secondo il modello assolutistico che vede il re capace di autonoma interpretazione del dogma: la religione, per i controrivoluzionari, blocca in una statica esteriorità l'associazione politica e conduce necessariamente all'unico ordine possibile, regolato, senza alcun intervento umano, soltanto dalla volontà di Dio e della natura, di cui il sovrano viene in fondo ad essere una parte. Che il re sia tale per diritto divino, ciò che è la principale tesi di questi autori, è un'affermazione da prendere alla lettera, in quanto strettamente implicata dal rifiuto della fondazione *razionale* della legge di natura; infatti, all'interno di questa concezione pienamente *simbolica*, « negando la comunicazione del potere divino *si* nega la possibilità stessa di un potere legittimo » (Lamennais, p. 193). Cosí pure deve essere interpretato alla lettera il detto paolino « *omnis potestas a Deo* », che i controrivoluzionari assumono come fondamento del loro pensiero, con esclusione sia dell'accezione teocratica della *potestas directa* Bonald, pp. 139-140; Donoso, p. 248), sia del concetto razionalistico e immanentistico del *rex legibus solutus*, sia infine della *potestas indirecta*, teorizzata dalla seconda scolastica (Maistre, p. 92).

È opportuno insistere, per evitare equivoci diffusi, sulla distanza che separa questi autori dall'assolutismo: il contenuto qualificante di quest'ultimo, come appare in Bodin e in Hobbes, è il potere di dare la legge (*creando* cosí la pace civile, l'*imperium rationis*), ma anche, di conseguenza, la facoltà di 'sospendere' la

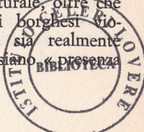
'sostanzialità' del conflitto di religione, in un sistema normativo ed interpretativo che nasce dalla *decisione* (sempre revocabile, in presenza dello « stato d'eccezione ») del sovrano. Questo concetto è esplicitamente rifiutato dai controrivoluzionari, come dispotico, oltre che empio, poiché attua l'equiparazione del sovrano con Dio e si pone con ciò stesso sul piano inclinato che porta alla divinizzazione del soggetto, prima nella forma assolutistica, poi nell'individualismo liberale, infine nella democratica sovranità popolare. Nell'ottica della contrapposizione polemica tra *facere* e *creare*, l'ordine assolutistico realizza insomma soltanto una *pax apparens*, troppo umana, e si presenta ai nostri autori come una decisione *ex nihilo*, sospesa nel vuoto e priva di fondamento; dietro la 'rappresentazione' barocca del potere i controrivoluzionari vedono all'opera la critica demolitrice della ragione 'privata', prima libertina e poi illuministica, che a quel potere è accomunata almeno dal razionalismo, dalla rinuncia alla *pax vera*. Se l'assolutismo si accontenta di richiedere alla società un atteggiamento *con-formistico*, questi autori esigono invece una vera e propria *con-sostanzialità*, un organicismo compatto e non percorso da alcuna 'differenza'.

Gli antecedenti di questa posizione non andranno nemmeno ricercati in Botero, né in Bellarmino: i controrivoluzionari, infatti, non intendono compromettersi neppure marginalmente con la forma-Stato, che cela al proprio interno l'autonomia moderna degli *arcana imperii*; la « ragione » che si pretende « di Stato » non spiega la politica, che va piuttosto ricondotta, come già detto, alla trascendenza. La sovranità, dunque, pontificale e di diritto divino, non può essere assoluta, e del resto i controrivoluzionari, in quanto aristocratici, sono eredi di una lunga lotta contro l'accentramento monarchico: « il piú grande problema europeo è... di sapere come si possa limitare il potere sovrano senza distruggerlo » (Maistre, pp. 85-86).

Cosí da una parte si elude il secolare contrasto che oppone i sostenitori dell'origine razionale della legge e della sovranità ai teorici del fondamento divino e volontaristico delle stesse, e dall'altra viene colpito il nesso secolarizzante fra assolutismo e razionalismo, e si coinvolgono in una stessa condanna il monarca assoluto, la nobiltà libertina, il terzo stato ribelle; contemporaneamente, si attinge il risultato di limitare il potere senza fare ricorso agli strumenti classici del giusnaturalismo e del contrattualismo. Che la sovranità sia personale, unica (ma non funzionale), infallibile (ma non illimitata), di diritto divino (ma non assolutistica), è dovuto all'ordine stesso della natura ed alla volontà di Dio, senza che ciò si presenti come problema.

Il « giusnaturalismo » di questi autori, ha solo il valore di marcare la loro mancata adeguazione al modello assolutistico, e deve essere necessariamente qualificato come « medievale » (Fisichella), in quanto propone un paradigma politico pre-moderno, all'incirca identificabile nel regno feudale di Luigi il Santo. I controrivoluzionari, pur dipendendo chiaramente sia dai cattolici francesi del XVI e del XVII secolo (particolarmente citato è Bossuet), sia dalla pubblicistica anti-ugonotta (non dai *politiques*, naturalmente), sia dalle polemiche antiprotestanti ed antilibertine, ad esempio di un Garasse, intendono soprattutto dar voce al secolare sentimento popolare, a convinzioni radicate ma inespresse proprio perché connaturate alla coscienza dei popoli e all'« istinto sovrano » dei governanti. Questi convincimenti, fattisi *tradizione*, si sostanziano in una valutazione della politica come fenomeno essenzialmente religioso e gerarchico; la dottrina dell'ordine trascendente ed il richiamo alla tradizione antichissima e universale del re-sacerdote, non vogliono essere nient'altro che la sistematizzazione della piú diffusa coscienza di massa, in aperto contrasto con l'intellettualismo provocatorio ed élitario dei *philosophes*.

Questa componente demagogica e populistica è alla base della celebre polemica contro le 'nuove' costituzioni, astrattamente concepite a tavolino, al di fuori della tradizione e contrarie all'ordine naturale, oltre che strumento di dominio dispotico per i borghesi violenti e profittatori; perché la società sia realmente « costituita » è invece necessario che vi siano « presenza



reale dell'Uomo-Dio e il sacerdozio, un monarca ed una nobiltà » (Bonald, p. 140). Anche se la fonte principale di questa polemica è chiaramente Burke (ma non sono assenti suggestioni montesquiviane), bisogna rilevare che tanto il proto-storicismo dell'inglese, quanto l'infinita ricchezza storiografica, la libertà analitica e speculativa, l'orgogliosa scoperta dello « spirito delle leggi » che costituiscono la « concretezza » di Montesquieu, acquistano nei controrivoluzionari il valore di una fondazione *astorica* del potere. A differenza di quanti (è infatti una lunga tradizione, a cui partecipano, a diverso titolo, sia gli storicisti sia, a tratti, lo stesso Schmitt) scorgono come idea forte dei nostri autori la scoperta dell'immensa forza mitico-politica dei due nuovi « demiurghi » (la società e la storia), si vuole qui sottolineare come questi elementi, pur presenti, siano sempre subordinati al vero centro del sistema controrivoluzionario: l'ordine monistico trascendente. Le celebri espressioni maistriane che si adducono a prova della sua pretesa sensibilità storica (« la storia è il primo ministro di Dio nell'amministrazione di questo mondo »; « la storia è la politica sperimentale »; « *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* »), indicano sí la insofferenza per il nuovo, per la sperimentazione astratta, per l'individualismo, ma, valutate attentamente, si rivelano formulazioni polemiche sorrette dalla fede non nell'immanenza storico-sociale, ma nella trascendenza. Il tema burkiano della « lunga durata » non è coniugato nella direzione di un lento, impercettibile e sovraindividuale divenire storico; piuttosto, la lunga durata è garanzia di stabilità, di coincidenza con un ordine perfetto ed immutabile. La legittimità è in realtà fuori del tempo storico e *si dimostra, si rivela* (dunque, *non consiste*) nella « durata »: la storia è la controprova della verità, non è la verità; è la ripetizione dell'identico. E lo stesso dicasi per il tema « società », tanto fortunato e tanto sottolineato dalla critica positivistica e, poi, cattolica: l'accentuazione dell'elemento comunitario è solo un'arma antiindividualistica ed anticontrattualistica, non una reale adesione ad una realtà terrena, vista come centro dell'ordine: è proprio questa impossibilità a stare nella secolarizzazione e nelle sue contraddizioni a marcare la vera e profonda differenza fra i controrivoluzionari e Burke, a fare dei nostri autori, come già ricordato, il tipo ideale del pensiero controrivoluzionario ottocentesco.

Eppure, questa rivendicazione ostinata di un'*essenza* ordinativa trascendente, rispetto alla quale sono possibili solo modificazioni *accidentali*, relative ad aspetti marginali e contingenti della società e della storia (ma il vero problema, implicito nella 'conversione' di Lamennais al liberalismo, si pone quando la 'contingenza' assume l'aspetto della rivendicazione della *libertà*: se questa possa essere inserita nel vecchio ordine, o se debba invece essere respinta come incompatibile; la posta di questa scommessa è il cattolicesimo liberale, e poi democratico), coesiste con una radicale componente di *accidentalità*, veicolata dalla stessa centralissima nozione di « ordine naturale ». Se infatti, come si è detto, è nella « durata » che *si manifesta* la legittimità, questa pretende tuttavia di valere non in quanto storicamente dimostrata, sí invece in quanto dedotta *more geometrico* dalla necessità dell'ordine naturale (deduzione che vuole però fondare una costituzione concreta, in opposizione a quelle ricavate da principi generali e intellettualistici). Ma l'ordine naturale è la subordinazione immediata ai rapporti di forza, e solo in questi viene a consistere di fatto la legittimità: *il potere legittimo non esibisce altro titolo che quello di esistere e di essere ordinato* (né potrebbe fare diversamente). Alla necessità del potere si accompagna dunque un'arbitrarietà di fondo, non nell'esercizio del potere stesso, ma nella sua stessa origine: perfino il potere costituito delle monarchie europee affonda le sue radici in una « usurpazione legittima » (Maistre). E in questo nesso antinomico di necessità e di accidentalità ricompare la già notata contraddizione non risolta fra razionalismo e irrazionalismo: i difensori del legittimismo, del diritto divino delle dinastie europee, spingendo con *pathos* radicale le loro argomentazioni controrivoluzionarie fino alla teoria della naturalità dell'ordine, da una parte rischiano di mettere in crisi lo stesso

principio della legittimità (« ogni governo è buono una volta che sia stabilito », afferma Maistre, per il quale, infatti, si è potuto parlare di « materialismo mistico »), dall'altra dimostrano un'assoluta incapacità di misurarsi con i problemi reali del tempo storico della borghesia, cioè con la ri-legittimazione del potere. I controrivoluzionari, infatti, non soltanto non distinguono chiaramente i rapporti sociali da quelli politici, ma non si pongono neppure il problema della relazione moderna Stato/cittadino: il diritto di resistenza è solo quello tradizionale dei ceti (che richiama il sovrano ai limiti naturali del suo potere), oppure è attribuito (con le stesse caratteristiche di semplice « restaurazione ») al pontefice (Maistre, pp. 93 sgg.) E come non colgono le nuove dimensioni di quella relazione (né nella forma 'critica' del liberalismo, né in quella dialettico-produttiva dell'idealismo — e a questo proposito Haller può scrivere « lo Stato in quanto tale non ha alcun valore etico », suscitando le ovvie reazioni di Hegel —), cosí non sono neppure in grado di articolare i rapporti fra Stato e Chiesa. Nonostante l'affermato rifiuto della teocrazia, e nonostante l'esplicita deduzione della necessità che i due poteri siano distinti, è per loro in realtà concepibile soltanto la leale collaborazione di trono e altare, in un modello logico fondato su automatismi dogmatici: « le due potenze si confondono »; « vi è tanta analogia, tanta fraternità, tanta dipendenza fra il potere del pontefice e quello dei re » (Maistre, p. 97), che la teorizzazione delle relazioni reciproche, pur soggetta ad alcune varianti fra i diversi autori, non appare mai come problema. La separazione dei due ordini *nelle persone fisiche* (nobiltà e clero, monarca e pontefice) è comunque la soluzione preferita da Bonald, mentre il loro piú marcato compenetrarsi è caratteristico della posizione piú integralistica di Lamennais.

III.

La dottrina dell'ordine naturale e trascendente, con il suo assetto monistico e la sua sostanziale mancanza

d'inquietudini (pur con le rilevate contraddizioni fra necessità ed accidentalità del potere legittimo, non certo risolte in una teoria funzionale e razionale del potere), è l'aspetto piú propriamente *propositivo* e *contenutistico* del pensiero controrivoluzionario, e ha per lungo tempo attirato l'attenzione dei critici; ma è anche necessario sottolineare lo sforzo che questi autori compiono per comprendere ed interpretare, pur muovendo da assunti cosí palesemente impolitici, il costituirsi delle istituzioni politiche nel corso della storia moderna. La già ricordata difficoltà a concepire la storia, a elaborare modelli per la transizione, si rivelerà anzi, in quest'opera *interpretativa*, ancora piú evidente, proprio nell'esser sottoposta ad uno sforzo che non può sopportare; e a questo riguardo emergerà ancor piú l'intima contraddittorietà del pensiero controrivoluzionario.

Secondo Donoso, « ogni affermazione relativa alla società ed al governo presuppone un'affermazione relativa a Dio; oppure, ciò che è lo stesso, ogni verità politica o sociale si converte necessariamente in una verità teologica ». Il problema che si pone ai controrivoluzionari è quello di giustificare l'esistenza di *altri* ordini: ed è per loro pressoché automatico pensare che diverse organizzazioni politiche si fondino su diverse religioni, o meglio, su *eresie.* Questo sistema di classificazione delle forme politiche, che trae spunto da Bossuet, non vuol essere, in ogni caso, né una riscrittura della storia, né una 'filosofia della storia alternativa', che opponga al progresso della libertà un'altra prospettiva dinamica: piuttosto, i controrivoluzionari individuano un *punto decisivo* di allontanamento dall'ordine 'naturale', e da quello — in una serie di rapporti di causa ed effetto — deducono tutta una serie di conseguenze che giungono fino alla rivoluzione francese e (Donoso) fino al 1848. Quel punto è la *riforma protestante*: « Lutero apparve, Calvino lo seguí. In un accesso di frenesia di cui il genere umano non aveva mai visto l'uguale, e il cui seguito immediato fu un massacro durato trent'anni, questi due uomini da nulla con orgoglio settario e con acrimonia plebea... bandiscono la riforma della Chiesa ». Cosí Maistre; ma anche secondo

Bonald il luteranesimo, opponendosi al principio cattolico della *presenza* reale di Cristo nell'Eucarestia e sostituendovi una *rappresentazione*, distrugge dalle fondamenta l'oggettività del potere: il calvinismo, poi, sempre secondo Bonald, negando ogni realtà all'Eucarestia, nega di fatto la possibilità di ogni potere, e vi sostituisce una serie d'interpretazioni private e soggettive. La giustificazione *sola fide* nel « regno del cuore » è cosí vista (al di là dell'antropologia negativa di origine agostiniana che i protestanti hanno in comune con i controrivoluzionari, ma che in quelli è principio dinamico, mentre in questi ha un ruolo essenzialmente statico) come una mobilitazione dell'ordine immutabile, come un fallace tentativo di mediare direttamente uomo e Dio, finito e infinito.

Il protestantesimo, attraverso il « rendimento di grazie », la libera interpretazione della Scrittura e la presunzione di « operare nel mondo l'opera di Dio », è la prima fonte dell'individualismo, e introduce nel potere elementi di separazione, divisione, razionalizzazione; secolarizzazione del potere e ri-divinizzazione dell'individuo, trasformazione dell'autorità da personale a funzionale, 'disincanto' e 'politeismo dei valori', conducono direttamente dal protestantesimo alla democrazia, nella quale ciò che era dogma diviene opinione 'privata'.

La sistematizzazione complessiva del « grande parallelismo » fra religioni e forme politiche è fornita da Donoso: la crisi della sovranità « infallibile ed inviolabile », propria dell'ordine trascendente, è dovuta in primo luogo all'eresia protestante: le « piccole sovranità » che si formano (sia all'interno di ciascuno Stato, sia a livello europeo, dopo la pacificazione d'Augusta ha sancito l'esistenza di confini statuali politico-confessionali) non possono che scatenarsi in lotte reciproche, culminanti nella guerra dei trent'anni e nelle deprecate paci della Westfalia. La tolleranza 'politica' dei sovrani assoluti è d'altra parte, come si è già visto, un'arbitraria *creazione* di un ordine non piú naturale (e per questo l'assolutismo è equiparato al teismo) e pertanto instabile: infatti, l'individualismo può continuare la sua battaglia, e in un

primo momento si accontenta di vedere l'autorità spezzettata e bilanciata da altri poteri (la monarchia costituzionale e liberale, nella quale il re regna ma non governa, proprio come il Dio del deismo, che affida il mondo a leggi immanenti, né piú v'interviene). Ma in un ulteriore passaggio, il principio individualistico, che vuole ciascun singolo sovrano di se stesso, conduce alla richiesta della sovranità popolare (il principio panteistico « Dio è ovunque » equivale qui al concetto democratico « la sovranità è di tutti »), che del liberalismo borghese è insieme sviluppo necessario e giusta nemesi. Infine, la pretesa socialista di estinguere la sovranità nella sua forma personale e separata, implica necessariamente l'estinzione della religione stessa (ateismo).

Quest'ampia concettualizzazione solo approssimativamente può definirsi « teologia politica », almeno nel senso schmittiano del termine: quello che in Schmitt è un tipo ideale, attento alla *regolarità* del rapporto di analogia strutturale fra teologia e sovranità 'moderna', articolato in modo da approdare alla scoperta disincantata del 'politico' e della sua neutralizzazione (provvisoria e « fondata sul nulla »), assume in questi autori caratteristiche di evidentissima pesantezza ideologica, e, soprattutto, non è un tipo ideale, essendo piuttosto centrato sul *valore sostanziale* della sovranità simbolico-pontificale. Ciò che ai controrivoluzionari sta piú a cuore, cioè spiegare la rivoluzione francese, è ottenuto, con tale metodo, attraverso un grossolano procedimento di causa ed effetto: la rivoluzione appare come l'ultimo anello necessario di una lunga catena di colpe, la cui dinamica complessiva dimostra come sia impossibile fondare un ordine *stabile* fuori e contro la natura e la trascendenza. Le lotte tra fazioni (sul 9 Termidoro Maistre commenta: « alcuni scellerati hanno ucciso altri scellerati »), le guerre interne ed esterne (la cui violenza sconcerta gli uomini dell'*ancien régime*), la dittatura napoleonica, la sconfitta della Francia, non sono che i momenti di una « lunga ribellione », portatrice di caos e di rovina come giusti castighi della provvidenza. Il risultato della rivoluzione consiste solo in questo, che la Francia — avendo col re-

gicidio perpetrato un tentativo di deicidio — è riuscita a coprirsi « di ridicolo e di vergogna, per mettere alfine sul trono un gendarme corso al posto di un re francese; e, per il popolo, la servitú al posto dell'obbedienza » (Maistre, pp. 86-87).

Questa concezione implica senza dubbio la fiducia *ottimistica* che il vero ordine tradizionale si ristabilisca necessariamente, in una prospettiva di *restaurazione automatica*: proprio la pluralità delle eresie (e delle istituzioni politiche che da queste traggono origine) dimostra che vi è una sola vera religione, una sola vera costituzione, la cui tendenza a ristabilirsi è una vera e propria teodicea, non certo un giustificazionismo storicistico (Bonald, pp. 117, 129, 144; Lamennais, pp. 201-202). Ma accanto a questo atteggiamento (che è il piú ovvio sulla base della dottrina dell'unicità dell'ordine trascendente) e *coesistente* con esso, è presente una valutazione contraddittoria della medesima crisi politica; in modo molto piú scomposto e angosciato la rivoluzione è valutata non soltanto come il frutto di una passeggera e in fondo impotente eresia 'di moda', ma acquista la consistenza di un principio *satanico*, dotato della stessa forza del principio divino dell'ordine (è da notare che i controrivoluzionari sembrano qui convenire di fatto con quanto teorizzato da Sade in *Francesi, ancora uno sforzo!*, che cioè la repubblica debba essere veramente 'satanica', fondata sull'ateismo e sul delitto).

Non soltanto la crisi rivoluzionaria, ma anche l'ordine borghese che dopo di essa si assesta, sono soggetti ad una valutazione contraddittoria: da una parte, infatti, se ne sottolinea l'*instabilità*, il loro fondarsi sul nulla, dall'altra appaiono come un ordine che, nonostante tutto, dura e progredisce a tal punto da apparire *alternativo* a quello trascendente, pur non avendone le caratteristiche di organicità e compattezza. Il monismo è cosí di fatto infranto, e l'*Uno* si trova coinvolto in una lotta a *Due*, in un drammatico *aut-aut*: « il cristianesimo conserva tutto, fissando tutto; la democrazia distrugge tutto, destabilizzando tutto. Son due principî che si combattono senza posa dentro lo Stato; un principio di unità e di stabilità,

ed un principio di divisione e di cambiamento perenne » (Lamennais, p. 150). Naturalmente, insieme al monismo, entra in crisi l'ottimismo provvidenziale che gli è connesso, e con questo si trova a coesistere un desolato *pessimismo*: « io muoio insieme all'Europa », afferma Maistre, e Donoso con accenti di biblica eloquenza scrive: « ho gettato uno sguardo intorno a me ed ho visto le società civili inferme e decadute, e tutte le cose umane confuse e sconvolte; ho visto le nazioni ubriache con il vino della sedizione, e la libertà assente dalla terra; ho visto i tribuni incoronati e i re senza corona ». E ancora Donoso tenta la sintesi, teorizzando « il trionfo naturale del male sopra il bene, ed il trionfo soprannaturale di Dio sopra il male ».

Rivoluzione e ordine borghese si sottraggono cosí all'interpretazione controrivoluzionaria, che pure pretende di spiegarli, e la sospingono fuori di sé e contro di sé; ne risulta una dottrina *manichea* (Lamennais, p. 195), in contraddittoria coesistenza con il mai rinnegato tradizionalismo. Della rivoluzione e dell'ordine (o disordine) borghese si può ormai dire ciò che dice Maistre del protestantesimo, che sono cioè « il nemico mortale »; l'uso interpretativo della teologia politica non riesce a far tornare i conti, la teodicea vien meno, e i controrivoluzionari sono posti di fronte ad un dualismo che può essere risolto soltanto attraverso una *decisione*.

È questo l'aspetto del pensiero controrivoluzionario che Schmitt ha riconosciuto come supremamente politico, in quanto tutto coscientemente concentrato nel rapporto amico/nemico. Quest'accentuazione polemica, infatti, non soltanto gli conferisce la peculiare caratteristica di violenza argomentativa che lo rende cosí diverso, da questo punto di vista, dal modello 'classico' di Bossuet, ma produce anche profonde modificazioni nella stessa dottrina dell'ordine e della sovranità. Il sovrano, infatti, non può limitarsi a conservare un ordine statico, ma deve utilizzare in senso politico i meccanismi della repressione, che vengono dunque a perdere quella valenza mistica che, secondo Maistre, trasformava « il patibolo » in un « altare »; lo spessore metafisico si attenua, e

lascia emergere, come unico fattore davvero importante, la decisione nell'individuare il *nemico*; parallelamente, la dottrina dell'ordine trascendente diviene soltanto il punto di vista strumentale a partire dal quale si deve operare la decisione stessa. Sovranità e infallibilità si rivelano cosí ancora piú chiaramente « perfettamente sinonimi », poiché l'interesse si sposta sul semplice fatto che una determinata questione venga in qualche modo decisa da un'istanza inappellabile; questo spiega sia l'interesse di Maistre per la funzione politica del papato, sia la tematica donosiana della dittatura.

Quest'angosciosa ricerca del nemico àltera quindi il ruolo della religione, che pare mutare da *presenza oggettiva* ad una piú politica funzione *organizzativa e strumentale*: un critico liberale come Omodeo può rilevare, polemicamente, che il rapporto teologia/politica si estende di fatto ad ogni religione, e non è limitato soltanto alla cattolica, proprio perché della religione non interessano i contenuti morali, sentimentali, di adesione personale e di individuale metànoia, quanto piuttosto la capacità di fornire un dogma a fondamento dell'ordine politico. Cosí, la scelta cattolica dei controrivoluzionari viene in fondo a giustificarsi (a parte ogni ovvia considerazione di educazione personale e di tradizione storica) cono la constatazione che proprio il cattolicesimo possiere in massimo grado le caratteristiche ricercate di stabilità e di esteriorità dogmatica. Neppure il messaggio di Cristo ha rivoluzionato veramente il destino 'naturale' di dominio e di sottomissione che è proprio dell'uomo, ma lo ha soltanto mitigato, confermando la necessità dell'obbedienza e perfezionando i rapporti di potere (Bonald, pp. 111-112); la Chiesa di Roma è stata cosí il vero « potere costituente » della civiltà europea, proprio perché ha saputo dare all'Europa la stabilità politica facendo provvidenziale violenza alla natura umana corrotta dal peccato (Maistre, pp. 96, 100-101). Quella contraddizione fra necessità del potere e sua arbitrarietà radicale, che si è già sottolineata nell'ambito della dottrina dell'ordine naturale e trascendente, è dunque esplosa, come antinomia fondamentale del pensiero controrivoluzionario, di

fronte alla storia e all'impatto delle rivoluzioni. Ne risulta una coesistenza di elementi impolitici e politici, di sicurezza teologica ed angoscia storica, di decisionismo e limitazione della sovranità, che attraversa verticalmente *tutti* gli autori considerati, e che ha significativamente diviso la critica; ma prima di tentarne una valutazione ed una spiegazione, sarà opportuno seguire brevemente piú da vicino le proposizioni dei singoli controrivoluzionari per constatare come questa antinomia si faccia progressivamente piú forte, per esasperarsi infine in Donoso; e ciò, sotto la pressione di scontri politici che i controrivoluzionari devono accettare (e in cui anzi si gettano a capofitto con impressionante violenza) e a causa delle sempre nuove condizioni storiche, poiché il pensiero controrivoluzionario nella storia è dopo tutto situato, e con la storia ha dovuto misurarsi.

IV.

La maggiore affinità è stata in genere ravvisata fra Maistre e Bonald, i « dioscuri del tradizionalismo »; certamente, è possibile enfatizzarne le differenze, come la critica sta facendo negli ultimi tempi, privilegiando a volte quella che pare una maggiore articolazione concettuale del primo, a volte la piú profonda capacità di analisi sociologica del secondo. Indubbiamente, le argomentazioni, lo stile, la qualità della scrittura appaiono differenti: Bonald centra la sua esposizione sulla teoria del *linguaggio*, visto come immediato dono di Dio all'uomo — proprio come la società, cui inerisce fin dall'origine —; questo spiccato innatismo, di probabile derivazione berkeleyana, per il quale si è parlato anche di « platonismo empirico », ha, nelle intenzioni dell'autore, il compito di colpire alle radici l'egemonia della *parola* umana, caratteristica dell'età delle rivoluzioni. Bonald annette poi importanza davvero capitale al ritmo ternario (ovviamente non di origine hegeliana, quanto piuttosto influenzato dall'antichissima immagine della « società trinitaria ») attraverso il quale deduce ed espone le sue

tesi; con le triadi di Causa, Mezzo, Effetto, e di Potere, Ministro, Suddito, organizzate per cerchi concentrici, intende spiegare dettagliatamente l'essenza del potere trascendente e della sovranità: ne risulta una complessa descrizione della società, che si avvale, oltre che delle triadi, anche di coppie interpretative, come « società politica »/« società religiosa », « società domestica »/« società pubblica ». L'ordine gerarchico appare comunque sempre necessario alla società, e la coscienza di questa necessità conferisce a Bonald il carattere piú fortemente organicistico fra tutti i controrivoluzionari.

Al contrario, Maistre è in larga misura asistematico, ed ha una scrittura assai piú libera e piacevole, brillante e aforismatica; e, piuttosto che sulla teoria del linguaggio (pur ripresa nelle *Soirées*), centra le sue argomentazioni sulla nozione di *provvidenza*, a cui, col progredire degli anni, dà anzi sempre maggior rilievo; quello che in una tale nozione vi è di mistico e di esoterico deriva indubbiamente dalla giovanile esperienza massonica, 'illuminata' e martinista, ma, nonostante il parere di larga parte della critica, sembra difficile attribuire a quella vicenda di gioventú un valore centrale, almeno da un punto di vista politico, mentre sarà piuttosto da riguardare come testimonianza della complessità della personalità artistica e letteraria di Maistre. Ma tra questi e Bonald c'è in generale un buon accordo, politico e speculativo: entrambi rappresentanti della piccola nobiltà di provincia, entrambi di cultura francese, nonostante Maistre, nato a Chambéry in Savoia, sia suddito del re di Sardegna (il che lo ha fatto a volte classificare come italiano, quando non perfino — per la sua opera diplomatica a favore dei Savoia e costantemente antiaustriaca — come un patriota del nostro risorgimento), entrambi moderatamente favorevoli, all'inizio, alla rivoluzione — di cui, da aristocratici, approvano la carica antiassolutistica —, ma entrambi ben presto emigrati ed autori, nell'esilio, delle opere piú famose e polemiche; entrambi poi sospettosi, ma non completamente ostili, nei riguardi di Napoleone, nel quale vedono il restauratore del governo forte e nella cui opera scorgono con

compiacimento la fine della rivoluzione e la riprova dell'impossibilità della libertà politica (anzi, Bonald, rientrato in Francia nel 1797, inizialmente sotto falso nome, da Napoleone fu nominato consigliere a vita dell'Università imperiale, nonostante le sue riserve su questa istituzione, che in seguito diventeranno aperta ostilità); entrambi, infine, veementi sostenitori del legittimismo (ispirati a Bossuet), prima nella persona di Luigi XVIII, poi (solo Bonald, morto Maistre nel 1821), con ancora maggior vigore, di Carlo X.

L'influenza di Maistre nei circoli *ultras* francesi non è certo inferiore a quella di Bonald, nonostante che dal 1802 al 1817 la sua attività diplomatica al servizio di Vittorio Emanuele I di Sardegna lo abbia condotto a Pietroburgo; qui, plenipotenziario alla corte dello zar 'romantico' Alessandro I, trova del resto il modo di tessere trame anti-liberali, anti-modernizzanti e filogesuitiche (ma queste ultime gli alieneranno le simpatie cesaree), oltre che di scrivere la sua opera letterariamente — se non politicamente — piú notevole, le *Soirées*, e di concepire il *Du Pape*.

Entrambi, dunque, Maistre e Bonald, méntori e guide spirituali di quella parte dello schieramento politico francese che faceva capo ai piú accesi emigrati e « refrattari », di cui si disse che « non avevano capito nulla e non avevano dimenticato nulla »; piú realisti del re, gli *ultras* (Barruel, l'abate Rauzan, Vitrolles, Corbière, Frénilly, solo per fare qualche nome) furono impegnati — dopo lo scioglimento, nel 1816, della *Chambre introuvable* — in un'aspra lotta per ottenere spazio politico sulla base dei diritti sanciti nell'aborrita *Charte* (della quale forniscono difese assai pretestuose in occasione di alcuni processi che li vedono accusati per le aspre critiche che da vari fogli reazionari — il « Conservateur », poi soppresso e sostituito dal « Défenseur », oppure ancora il « Mercure de France » o il « Drapeau Blanc » — muovono al governo moderato del duca di Richelieu e a quello Dessolles-Decazes); in seguito, dopo l'assassinio del duca di Berry e la « tempesta reazionaria » che ne seguí, furono tutti protesi, al contrario, a

forzare la mano ai governi Villéle (in direzione d'estrema destra) su questioni come la 'legge del miliardo', il divorzio, l'insegnamento cattolico nei suoi rapporti con quello di Stato e particolarmente con la detestata *Université* napoleonica, le 'missioni' religiose, la tolleranza dei culti non cattolici.

Pur non proponendosi una restaurazione *sic et simpliciter* dell'*ancien régime*, di cui sospettavano le residue componenti assolutistiche nonché la tolleranza verso quel libertinismo che, riconvertiti dalla rivoluzione al cattolicesimo, gli aristocratici europei intendevano cancellare dal proprio passato, gli *ultras* aspiravano a delegittimare le nascenti strutture politiche liberali, e — in odio all'ormai sconfitto gallicanesimo — concorrevano al distacco di parte dei cattolici francesi (gli ultramontanisti) dalla vita dello Stato; determinavano cosí, tra l'altro, la nascita di quell'importante fenomeno che è la destra in Francia, vera spaccatura verticale della nazione, che ha avuto come caratteristica il rigetto dei risultati politici e ideali della rivoluzione dell'89. Questo rumoroso movimento politico fu guidato, dopo il 1820, da Bonald, che pure non fu politicamente personaggio di primissimo piano (ma fu Pari di Francia, e membro dell'*Académie française*), fino a che la rivoluzione di Luglio e la rovina definitiva dei Borboni non tolsero agli *ultras*, in quanto tali, quasi ogni peso politico.

La lotta di Maistre e Bonald contro la rivoluzione, il liberalismo, la democrazia, si fonda, naturalmente, sulle aspre accuse rivolte, seguendo Barruel, all'*esprit* dei *philosophes* (degni esponenti di quel secolo XVIII che ha « professato tutti gli errori »); ma nemmeno la restaurazione, come si è visto, è immune da critiche, dato che è per loro fin troppo facile individuarne i tratti nonostante tutto liberali. A questo proposito viene anzi identificato un importante idolo polemico — la borghesia, come responsabile diretta ed unica beneficiaria della rivoluzione — la cui fortuna sarà enorme, sia all'interno della destra, sia nell'ambito del 'cattolicesimo sociale'. Naturalmente, la componente demagogica di un simile atteggiamento è ovvia, anche se il capitalismo

dell'epoca certamente offriva molte occasioni per giustificare le critiche piú aspre; le preoccupazioni di classe — la polemica contro il potere del denaro, ormai preminente rispetto al possesso fondiario, tradizionalmente aristocratico, e in generale contro il ruolo egemonico rivendicato dalla borghesia — si fanno qui evidenti, e svelano *una* delle radici (forse non la piú profonda) del pensiero controrivoluzionario come *ideologia*.

L'erede e continuatore del cattolicesimo fortemente politicizzato di Maistre e Bonald è a tutti gli effetti Lamennais; convinto, come del resto tutti gli altri controrivoluzionari, della fondamentale instabilità sia delle istituzioni rivoluzionarie sia della restaurazione, la sua opera è una puntigliosa e provocatoria disamina di tutti gli aspetti laici, liberali ed a-cattolici sopravvissuti alla rivoluzione. In questa violenta polemica, Lamennais tocca vertici d'intolleranza e di disprezzo per l'avversario — essenzialmente l'individualismo borghese, come sempre considerato un prodotto della riforma protestante — ignoti ai suoi predecessori; nella sua furia anti-statuale ed ultramontanistica disperde ogni residuo barlume di libera iniziativa umana e razionale che in qualche modo fosse rimasta superstite nel pensiero di Maistre e Bonald, cosí da meritarsi l'appellativo di « anti-Cartesio ». Il centro della sua argomentazione è il piú forte principio d'autorità, il *senso comune*: « considerate tutti gli errori che son mai esistiti al mondo; voi vedrete che si riducono alla negazione dell'autorità »; ed è l'indiscutibile autorità, non l'adesione personale, che deve condurre alla professione di fede cattolica (è questo, come si vede, un atteggiamento 'sforzato', al limite dell'eterodossia).

La personalità di Lamennais, tuttavia, è per molti aspetti piú complessa e certo piú moderna di quella degli altri controrivoluzionari (ad eccezione, ma per altri motivi, di Donoso), e conosce una notevole evoluzione: da una prima fase legittimistica, documentata soprattutto dall'*Essai sur l'indifférence*, si passa ad una seconda (*De la religion considérée dans ses rapports*...) nella quale l'attacco al sistema politico francese — a causa degli

interventi dell'amministrazione in materia di religione — si fa tanto forte da valere all'autore una sia pur modesta condanna giudiziaria (1826). A questo punto, convinto ormai che la palingenesi del mondo post-rivoluzionario non passi piú attraverso il legittimistico rapporto trono/altare, Lamennais non imbocca la via, che sarà donosiana, della dittatura, ma concentra tutta la sua prospettiva politica soltanto sulla Chiesa e su di una sua riforma integrale (la terza fase, documentata dal *Progrès*); questa posizione integralistica gli permette di sfuggire al quietismo implicato dalla teodicea controrivoluzionaria e alla disperazione apocalittica che ne è il logico corollario.

La separazione che Maistre e Bonald prevedevano, naturalmente entro una totale concordia di fini, fra potere civile e potere politico, in Lamennais vien dunque meno; nel prendere le distanze da uno Stato ormai definitivamente inquinato di laicismo, la Chiesa rivendica un'autonomia (e fin qui anche i liberali dell'epoca erano d'accordo con Lamennais) che a sua volta tende però a divenire fonte di una vera e propria politica egemonica clericale. Lamennais coglie cosí, con eccezionale fiuto politico, l'opportunità storica che si presentava alla Chiesa, di dar vita, cioè, ad un vero e proprio *partito cattolico*.

Mutati gli strumenti di lotta, ma tenuto fermo l'obiettivo polemico fondamentale (il mondo borghese e liberale), Lamennais deve accettare, perché la sua azione abbia reale risonanza storica e politica, quel principio di libertà contro il quale ha in gioventú combattuto, per « cattolicizzarlo »: è la quarta fase del suo pensiero, quella di « L'Avenir ». Respinto da Gregorio XVI il cattolicesimo liberale (enciclica *Mirari vos*, 1832), Lamennais passa alla sua ultima fase, repubblicano-democratica, ma sempre profondamente cattolica, quella piú famosa e politicamente feconda, che lo mette in contatto con gli ambienti progressisti europei, e che gli costerà un ulteriore attacco della Chiesa (enciclica *Singulari nos*, 1834) subito dopo la pubblicazione delle *Paroles d'un croyant*.

Una parabola, quella di Lamennais, dalla religione

autoritaria alla sovranità popolare, solo apparentemente contraddittoria e 'romantica' (pur nella sostanziale instabilità emotiva del personaggio), poiché resta invariata l'opposizione 'teologica' alla civiltà liberale e all'individualismo laico, con una tensione alla *de-privatizzazione* della religione che è la vera costante del pensiero di Lamennais. Almeno fino al 1829 lo si può dunque considerare un controrivoluzionario (e fino a questa data lo si documenta nell'antologia); ma in fondo anche la 'libertà' alla quale approda, se pure lo distacca — da un certo momento in poi — dagli ambienti *ultras*, è pur sempre la « libertà dei figli di Dio », in significativa sintonia con le precedenti tematiche antiborghesi.

Pur profondamente legata agli ambienti della controrivoluzione francese, e in particolare a Bonald e a Lamennais, la figura di Haller è per certi aspetti differente, almeno nell'assetto argomentativo del suo pensiero. Se infatti Bonald centra l'esposizione del suo sistema sulla dottrina del linguaggio e sulle triadi, Maistre sulla provvidenza, Lamennais sul senso comune, Haller dà invece al suo pensiero una fondazione di *diritto privato*; elemento cardine è, al solito, la 'naturalità' delle diseguaglianze fra gli uomini, sia di forza che di possesso: da esse hanno origine i rapporti sociali, caratterizzati dalla subordinazione e dal dominio. Tutto il sistema è naturalmente garantito da Dio e conservato dal sovrano, il quale pur conservando la sua caratteristica 'pontificale' (Haller, pp. 219-222, 230) è soltanto il piú potente e il piú ricco fra i privati possessori di ricchezza; e la sovranità non è in Haller altro che *amministrazione*, mentre, come si è detto, lo Stato appare completamente destituito di ogni valenza etica, sostanziato com'è — escluso ogni contrattualismo, almeno nell'accezione razionalistica del termine — di forza naturale. L'elemento di arbitrarietà del potere, individuato nel pensiero controrivoluzionario, si fa qui evidentissimo: i rapporti sociali e politici vengono ridotti senza residui alla dimensione del diritto privato, con esclusione di ogni costruzione modernamente giuridica e politica.

L'aspetto piú propriamente politico di tale pensiero

emerge chiaramente dalla sua struttura rigida e aliena da sintesi e ironie romantiche, e si fa evidente nella dura polemica condotta contro le dottrine che — incapaci di cogliere il fondamento vero della politica — hanno prodotto quegli eventi rivoluzionari dai quali sono poi state smentite; dunque, si richiede una vera e propria « restaurazione della scienza politica ». La reale efficacia di Haller nei circoli controrivoluzionari tedeschi, austriaci, svizzeri, è cosí consistita nell'assunzione, come modello, non tanto della monarchia feudale per ceti, quanto piuttosto dello Stato patrimoniale latifondistico, paternalisticamente amministrato.

Donoso Cortés, infine, presenta elementi forse piú interessanti, sia per la sua collocazione cronologica — che ci mostra l'evolversi del pensiero controrivoluzionario di fronte alla crisi della metà del secolo — sia per una concomitante radicalizzazione dei motivi decisionistici, che segna di fatto la parabola conclusiva della controrivoluzione. Il centro sistematico dell'argomentazione donosiana è la *legge naturale dell'ordine* (in sé impolitica, come del resto gli analoghi concetti naturalistici e teologici degli altri autori), che, scandita sul ritmo dell'unità e della diversità, rivela un'indubbia origine agostiniana, e non meno evidenti richiami, pur in un contesto dottrinale piú elaborato, alla nozione maistriana di provvidenza; ma il vero elemento determinante per la formazione del pensiero politico di Donoso (oltre all'esperienza della Spagna squassata dalle guerre civili carliste, dai colpi di Stato, dalla grave crisi dinastica seguita alla scomparsa di Alfonso XII) è la rivoluzione europea del 1848, che obbliga il nostro a mettere in discussione i giovanili atteggiamenti liberali, già peraltro progressivamente maturati verso una posizione moderata, da quel momento fino alla morte si fa chiara in Donoso la percezione del declino del 'sacro' implicito nel positivismo dell'età industriale (l'annuncio hegeliano della già avvenuta realizzazione storica della libertà cristiana), oltre che la certezza del tramonto irreversibile della monarchia (« Dio ...aveva condannato la monarchia francese »). Da queste considerazioni, e dall'apparizione minacciosa del socia-

lismo proudhoniano prima — con la sua teologia 'rovesciata' dell'umanità — e del comunismo quarantottesco poi — che nella *Lettera al cardinale Fornari* (uno dei lavori preparatori del *Sillabo*, non antologizzata perché riproducente nella sostanza posizioni già espresse altrove) assimila ad una forma estremistica di socialismo — Donoso è indotto ad esasperare il motivo della *storia come scontro di forze inconciliabili*; ad esso pretendono però di sottrarsi i moderati, senza i quali « la rivoluzione non vivrebbe in nessuna parte. I moderati sono stati la causa dell'universale rovina e perdizione ».

Di fronte all'avanzare del socialismo, che in una prospettiva apocalittica si impadronisce dell'Europa, alleato col panslavismo russo, Donoso scopre dunque che il legittimismo non è piú affidabile come strumento politico *affermativo* da contrapporre alla *discussione* liberale ed alle *negazioni* socialiste: al nemico assoluto si può ormai rispondere soltanto con l'affermazione assolutamente *sovrana*, con una decisione radicale in favore della *dittatura* antisocialista. Soprattutto Carl Schmitt ha insistito nell'interpretare il pensiero donosiano *agonikôs* e non *dogmatikôs*, cioè nel sottolinearne la valenza puramente decisionistica; ma altri critici, come ad esempio Schramm, e in misura ancora maggiore Menéndez Pelayo, privilegiano al contrario i contenuti tradizionalistici (concentrati nella legge naturale dell'ordine), sulla linea consueta del « potere cristiano ». Ma questa divaricazione ermeneutica è solo il riflesso di una dialettica antinomica del pensiero controrivoluzionario, che in Donoso si fa particolarmente chiara.

V.

A ben guardare i controrivoluzionari reagiscono alla sfida di due crisi, e cioè alla riforma protestante ed alla rivoluzione francese (Donoso anche a quella del 1848), e non consentono con le neutralizzazioni che di quelle crisi avevano operato rispettivamente l'assolutismo (con

lo strumento della decisione sovrana) ed il liberalismo (attraverso la ragione individuale): il loro intento, infatti, non è di neutralizzare o sospendere la crisi rivoluzionaria, ma di eliminarla, *come se non fosse mai esistita,* poiché intuiscono come la neutralizzazione implichi una tolleranza 'politica' che nel lungo periodo si rivela necessariamente rovinosa. Opporsi radicalmente alla rivoluzione comporta, di conseguenza, sia la necessità di rimediare agli errori dell'assolutismo, sia l'esigenza di cancellare — letteralmente — il nemico; il dato di fondo è naturalmente la profonda sfiducia nelle capacità organizzative della borghesia vittoriosa.

Ma la tradizione simbolica — come patrimonio di intatta totalità organica — riproposta *contro* la mutevolezza della 'discussione' liberale, si rivela soltanto una *parte,* proprio perché ha nemici politici in ordini alternativi, che la rendono perciò automaticamente *inattuale.* Come sottolineava Benjamin Constant, « l'autorità che vorrebbe oggi restaurare la feudalità, il servaggio, l'intolleranza religiosa, l'inquisizione, la tortura, questa autorità affermerebbe invano che si limita a ridare vita ad istituzioni antiche. Queste, infatti, non sarebbero altro che novità assurde o funeste » (*L'esprit de conquête et de l'usurpation*). E, ancora: « questa fazione produce sulla Francia l'effetto dei corpi estranei, che impediscono la guarigione delle ferite; ... i suoi mezzi come il suo fine appartengono ad un'altra epoca; le sue teorie sono anacronismi » (*Mémoires sur les Cent-Jours*). Al liberale, teorico del « potere neutro e intermediario », l'incapacità controrivoluzionaria di neutralizzare politicamente i contrasti dell'epoca, unita alla riproposizione di valori che, per la stessa necessità d'esser restaurati, non potevano piú pretendere d'essere 'organici' o di costituire la 'totalità', appariva particolarmente chiara; per la coscienza liberale, il tempo storico della borghesia è quello in cui, secondo il titolo di una celebre opera di Jouffroy, « *les dogmes finissent* ».

La contraddizione fra *ordine* e *nemico* è risolvibile soltanto in una dimensione razionalistica, hobbesiana oppure hegeliana: solo a patto che l'ordine sia opera umana

è possibile signoreggiare quella contraddizione come *essenziale*, con una *decisione* che di fatto è *riconoscimento* di un *limite strutturale.* Ma nei controrivoluzionari (che escludono a priori questa prospettiva, proprio nel teorizzare un ordine 'naturale') quella contraddizione si fa necessariamente antinomica, e, paralizzando il loro pensiero, lo costringe ad oscillare fra teodicea e angoscia. In quell'antinomia, i controrivoluzionari scontano, inconsapevolmente, il vero fatto nuovo e decisivo, segnato dalla rivoluzione francese come da uno spartiacque invalicabile, che cioè dopo l'esperienza rivoluzionaria la politica diviene il territorio dei partiti: resta infatti esclusa definitivamente ogni possibilità di totalità organica e sostanziale, e al sua posto si dispiega la « lotta a morte » fra contrastanti valori, la cui dinamica è resa possibile proprio dal fatto che non esiste un'unica realtà indifferenziata, pre-critica e pre-politica. Come ha lucidamente colto Hegel a proposito del Terrore, con argomentazione che vale anche per le forme politiche post-rivoluzionarie in generale, « il governo ... si costituisce cosí come tale da essere una volontà determinata, e da opporsi con ciò alla volontà universale; esso non può veramente far altro che presentarsi come fazione » (*Fen. d. Spir.*).

Questa contraddizione è la nuova qualità della politica post-rivoluzionaria, certamente non del tutto chiara alla coscienza politica liberale; i nostri autori, in ogni caso, l'hanno colta soltanto come *instabilità*, come *vulnus* di un ordine a cui si deve comunque ritornare; ma d'altra parte, proprio la torsione a cui quel loro ordine è sottoposto, nel farsi *polemico*, dimostra che ci si trova di fronte a qualche cosa di piú che ad una semplice instabilità, e cioè, piuttosto, ad una *crisi* che i controrivoluzionari non controllano. Anzi, proprio il loro estremismo verbale ed argomentativo dimostra che in quella crisi sono attirati irresistibilmente, anche a prezzo di contraddire le loro stesse tesi: al dominio della rivoluzione è impossibile sottrarsi, e la dialettica del pensiero controrivoluzionario ne è la prova, in negativo. Anche se il loro intento di fondo è « fare il contrario della rivoluzione », questa impone nonostante tutto la sua

dinamica, e li costringe ad essere *contro*rivoluzionari, cioè, oggettivamente, *post*rivoluzionari.

È questo un classico esempio di 'cortocircuito' nel meccanismo sfida/risposta: di fronte ad una frattura storica, la proposta di una situazione di *normalità* (come 'naturale' assenza di conflitti) si rivela inseparabile da un continuo richiamo all'*eccezionalità*, dal tentativo incessante e angoscioso di individuare ed eliminare veri o presunti nemici politici. Vi è dunque un'*impossibilità* logica, prima ancora che politica, in questo tipo di pensiero: la dottrina controrivoluzionaria, per affermarsi, dovrebbe smentirsi, dovrebbe cioè cancellare la stessa lotta politica che l'abbia portata eventualmente alla vittoria. Che ci si trovi di fronte ad una « intransitabile utopia » (in quanto tale del tutto *dentro*, in ultima istanza, alla forma del potere politico che pretende di criticare e da cui è generata) è cosí, tra l'altro, dimostrato dalla *sproporzione* esistente fra le affermazioni di principio e la reale pratica politica dei controrivoluzionari, quando hanno avuto il controllo del governo, come avvenne in Francia dal 1821 al 1828: nonostante il carattere reazionario di quell'esperienza, non hanno certamente potuto annullare i risultati della rivoluzione, primi fra tutti le stesse elezioni che li hanno premiati.

Cosí, mentre permane in complesso esatta l'ipotesi schmittiana, che si debba leggere nei controrivoluzionari essenzialmente la presenza del 'politico' come crisi, e della decisione, bisogna tuttavia sottolineare che quella presenza è in contraddizione con tutti gli aspetti propositivi della loro dottrina, e che pertanto è rilevabile soltanto *dall'esterno*, da un punto di vista consapevolmente disincantato. Infatti, il concetto schmittiano di 'politico' come scontro amico/nemico non è altro che l'estremo risultato di un'analisi « scientifica » della politica come territorio del 'disincanto' e del 'politeismo dei valori'; d'altra parte, lo stesso Schmitt deve non a caso privilegiare Donoso, cioè quell'autore in cui le tematiche tradizionalistiche vengono di fatto poste in secondo piano rispetto alla dittatura sovrana. È dunque necessario insistere sulla considerazione che lo scontro politico individuato dai controrivoluzionari è interessante soltanto per la sua *forma*: è infatti fuorviante interpretare la crisi latente nell'ordine liberale come una *vera e propria* guerra civile di religione, come scontro fra bene e male, mentre al contrario il centro della lotta politico contemporanea può essere piú propriamente individuato nell'economia (che su questo terreno si produca un conflitto risolvibile attraverso una decisione politica è — per quanto opinabile resti la tesi in sé — il « grano di verità » del pensiero controrivoluzionario).

Se dunque la presenza del 'politico' è in questi autori consapevole, come vuole Schmitt, nondimeno manca assolutamente la consapevolezza delle conseguenze ultime di quella presenza; pur con questi limiti, tuttavia, l'interpretazione schmittiana è probabilmente la piú sollecitante, in quanto istituisce un contrasto quanto mai violento con le valutazioni liberali, accentuando la politicità del pensiero controrivoluzionario, mentre quelle ne sottolineano di solito l'impoliticità. Questa contraddizione è naturalmente resa possibile dall'antinomia fondamentale di cui si è detto, che infatti — nell'impossibilità di accettarlo in blocco — permette soltanto interpretazioni *parziali* del pensiero di questi autori. Le interpretazioni di parte, dunque, se da un lato le fanno torto in relazione ai suoi veri intendimenti, dall'altra sviluppano l'unico momento significativo (cioè la contraddittorietà) di questa dottrina.

Per quanto riguarda l'area liberale, si può constatare che quanto piú ci si allontana dal tempo dei controrivoluzionari, tanto piú è possibile rinvenire, accanto al ricorrente giudizio di impoliticità, alcuni apprezzamenti positivi; la scuola crociana, ad esempio, con Omodeo, trova interessante la critica all'illuminismo ed alla sua « astrattezza », sia che venga condotta da un punto di vista 'storicistico' (come sarebbe il caso di Maistre, e della sua nozione di provvidenza ma anche a proposito di Donoso, una parte della critica — Ceñal — istituisce un parallelo con il pensiero storico vichiano), sia che muova da una concretezza 'sociologica' (soprattutto per quanto riguarda Bonald e Haller). Sono stati

già esposti i motivi per cui è da considerare prevalente l'aspetto 'naturalistico' su quello 'storico' e 'sociologico'; importa qui accennare, piuttosto, ad un altro rilievo critico di parte liberale, anche questo relativamente recente (Capurso, Omodeo). Si tratta della presunta concomitanza fra la polemica antiborghese dei controrivoluzionari e quella marxista, oltre che delle analogie intercorrenti fra l'organicismo di questi autori e gli atteggiamenti 'organizzativi' del positivismo di Comte e Saint-Simon (su questa linea si muove anche Fisichella). Soltanto il liberalismo maturo, secondo Omodeo, avrebbe tuttavia efficacemente riassorbito i pochi temi validi del pensiero controrivoluzionario, facendone decantare gli elementi reazionari e le paralizzanti antinomie, mentre proprio gli aspetti deteriori avrebbero influenzato in senso anti-liberale ed anti-individualistico i sistemi positivistici e socialisti.

Ora, se è vero che il rapporto fra positivisti e controrivoluzionari è esplicito e dichiarato (e va proprio nella direzione di una riorganizzazione della società intorno ad un unico centro di riferimento organico, cosí da conferire a questi autori un inconsapevole ruolo 'borghese' nel momento post-rivoluzionario), non pare convincente il rapporto con il marxismo, la cui aggressività teorica può forse essere definita 'teologica', ma non deriva sicuramente dai controrivoluzionari, quanto piuttosto da fonti dialettiche completamente autonome. È comunque significativo che il pensiero di questi autori sia stato suscettibile di interpretazioni, sia pure forzate, verso direzioni tanto contradditorie.

Anche in ambito cattolico, in ogni caso, l'efficacia dei controrivoluzionari si è manifestata essenzialmente nel sottolineare la necessità di una ricomposizione non individualistica della società, dopo il trauma rivoluzionario; questa esigenza è al centro sia del cattolicesimo 'reazionario' sia di quello 'progressista', e si realizza in una comune attenzione verso l'analisi 'organica' della società. Da questo punto di vista, i controrivoluzionari sono correttamente considerati i precursori di un atteggiamento 'sociologico', tendente a superare il rapporto

individualistico Stato-cittadino, quale si configura nel liberalismo, e a rendere 'concrete' le relazioni sociali. In questo contesto si sottolinea il ruolo delle comunità naturali (la famiglia) ed intermedie, nonché l'esigenza di sicurezza e di 'radicamento', compromessa, soprattutto per i ceti popolari, dall'assetto borghese della società; cosí, quella non piccola aliquota di partiti cattolici che nel secolo scorso perseguí l'obiettivo di delegittimare l'ordine borghese, appare per molti aspetti come una diretta filiazione del pensiero controrivoluzionario.

Per quanto riguarda specificamente l'Italia, personaggi come Manzoni, Rosmini, Gioberti, Taparelli d'Azeglio, Giuseppe Baraldi, Monaldo Leopardi, Solaro della Margherita, ebbero contatti, sia pure di diversa intensità e qualità, con le opere di Maistre, Bonald, Lamennais, Haller; del resto, fino dai primi decenni del secolo i controrivoluzionari vennero tradotti per l'interessata benevolenza dei sovrani piú reazionari della penisola, da Carlo Felice a Francesco IV d'Este ai Borboni di Napoli. Il cattolicesimo « intransigente » — che con la *Mirari vos*, il Sillabo e il dogma dell'infallibilità papale, decretato dal Concilio Vaticano I, tocca le punte piú alte nella sua lotta contro lo spirito dell'età moderna — si nutrí a lungo di accenti e di argomentazioni tratte dai nostri autori, soprattutto per quanto riguardava il potere temporale dei pontefici ed i rapporti Stato/Chiesa.

Ma naturalmente l'area di maggior efficacia dei controrivoluzionari è da individuarsi nella destra, particolarmente in quella francese: Maurras ha infatti indicato esplicitamente Maistre e Bonald fra i suoi *maîtres à penser*, mescolandoli però a liberali 'critici' come Comte, Le Play, Renan, Taine, Fustel de Coulanges, e a conservatori 'radicali' come La Tour du Pin, Drumont, Barrès; siamo di fronte, qui, ad una violenta e 'rivoluzionaria' decontestualizzazione polemica, che isola nei nostri autori esclusivamente il tema dell'angoscia di fronte all'alienazione fra pubblico e privato, fra Stato e Chiesa. L'inquietudine esistenziale, individualistica e cerebrale degli intellettuali di destra francesi, da Barbey d'Aurevilly a Ballanche, fino appunto a Maurras, è

tuttavia ben diversa dal *pathos* specifico dei controrivoluzionari francesi, il cui patriottismo, ad esempio, resta sostanzialmente quello delle *gesta Dei per Francos*, e il cui spirito aristocratico differisce, in linea di principio, dal nazionalismo borghese estremistico, come è sottolineato da Rodhen. Ancora una volta, tuttavia, si dimostra che proprio la contraddittorietà strutturale del pensiero di questi autori ne permette anche una simile utilizzazione « mitologica ».

Gli aspetti organicistici del pensiero controrivoluzionario sono di fatto quelli che hanno avuto maggiore fortuna di critica: da questo punto di vista, l'acquisizione fondamentale dei nostri autori sarebbe la scoperta del ruolo della religione, come di un elemento di coesione sociale. Rispetto a questa considerazione, valida ma generica, pare opportuno, piuttosto, privilegiare il ruolo *politico* decisivo del fatto religioso, pur osservando che il « grande parallelismo » istituito fra organizzazione politica e ideologia religiosa è nei controrivoluzionari, in verità, piuttosto un rapporto di causa ed effetto. Non si tratta pertanto, come ripetiamo, di una vera e propria teologia politica nel senso schmittiano: perché ciò fosse vero, occorrerebbe che i controrivoluzionari sciogliessero il nodo del loro concetto di teologia, che questa cioè passasse, da riferimento sostanziale e oggettivamente trascendente, a struttura analogica nella quale di trascendente resta soltanto la decisione. Anche a questo proposito si riproduce dunque la dialettica di politicità e di impoliticità, e solo dopo che questo scoglio è stato chiarito i controrivoluzionari possono fungere da guida nel mostrare — a chi si ponga da un punto di vista ben piú avveduto del loro — quel nesso non trasparente fra teologia e secolarizzazione che al pensiero liberale e al marxismo 'classico' è rimasto per molti aspetti estraneo. Proprio attraverso la loro critica all'utilizzazione politica della moralità e della ragione individuali — utilizzazione che è propria delle rivoluzioni moderne — questi autori potranno allora svelare che la secolarizzazione cela in sé una teologia (nichilista) del soggetto e che

la pretesa « fine dei dogmi » è essa stessa, per molti aspetti, un dogma polemico.

Che poi il *pathos* moderno della « ragionevole legittimità », convergente sulla legalità con una parabola che dal razionalismo all'illuminismo giunge fino allo Stato di diritto e allo Stato sociale, introduca — sottovalutandolo — un elemento di crisi e di contraddizione nell'area del potere politico, è per i controrivoluzionari una fin troppo facile consapevolezza: mancano infatti a tal punto di realismo che, come non misurano la reale portata di quella crisi, cosí non colgono neppure la 'tenuta' della neutralizzazione liberale, e poi democratica, che nei tempi brevi e medi è senza dubbio efficace. Ma se è vero che per questa incapacità di « stare nella contraddizione » e di concepire la faticosa « libertà dei moderni », peccano, come sostiene Croce, « contro i diritti dell'avvenire », è tuttavia anche vero che, a lungo termine, almeno il dato esteriore di un conflitto non ulteriormente neutralizzabile (la dimensione 'tragica' del 'politico') da una parte infirma molte delle ottimistiche previsioni delle ideologie progressive, dall'altra pare confermare (pur con tutte le cautele di cui si è detto, soprattutto in relazione ad una corretta individuazione del terreno dello scontro) l'intuizione di fondo dei controrivoluzionari.

Il pensiero di questi autori rivela dunque la tipica dinamica dell'ideologia di 'destra': l'attenzione alla *costante* del *potere politico* è pagata attraverso una inconsapevole e contraddittoria soggezione alla categoria del *progresso*, pur tanto aspramente criticata; l'ordine trascendente diviene in ogni caso *cristianesimo politico* (Del Noce, *Il problema dell'ateismo*), acquisendo cosí, suo malgrado, modernità, proprio nel perdere ogni valore immediatamente 'totale'. Testimoni impotenti di quella « curvatura dello spazio politico » che — ben piú della loro collocazione di classe — trasforma il loro 'ordine' in ideologia, i primi critici dello Stato borghese si trovano cosí ad avere qualche intuizione in comune con un autore come Schmitt, l'ultimo interprete del tramonto di quello Stato; e l'elemento di continuità (non tanto evidente come parrebbe, data la diversa accezione

del termine chiave « teologia politica »), la « politica come crisi », non è da valutare soltanto — secondo la proposta riduttiva di Lukács — come il filo rosso dell'irrazionalismo, ma piuttosto come un elemento di *inconsapevole chiaroveggenza*, che in questi autori si mescola alla *cecità politica*. Oscillante in questa dialettica irrisolta, il pensiero controrivoluzionario appare una volta di piú come non egemonico né epocale, 'inattuale' eppure partecipe dello « Spirito del tempo »; al lettore d'oggi non resta cosí che rilevare « la verità della sua non verità ».

NOTE BIO-BIBLIOGRAFICHE

BIBLIOGRAFIA GENERALE

L'elenco è puramente indicativo; di norma si segnalano soltanto opere scritte in questo secolo, a parte poche eccezioni di particolare autorevolezza. L'ordine di elencazione è cronologico (per le opere straniere ci si basa, ove esista, sull'anno di traduzione italiana).

Opere di carattere generale

A) SULLA RESTAURAZIONE

L.D.S. Viel-Castel, *Histoire de la restauration*, Paris, 1860-78, tt. I-XX; S. Charléty, *La restauration*, Paris, 1921; B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo XIX*, Bari, 1932; Aimée de Coigny, *La restaurazione francese del 1814*, Bari, 1938; G. Bertier de Sauvigny, *La restauration*, Paris, 1955; A. Omodeo, *Studi sull'età della restaurazione*, Torino, 1970; M.S. Corciulo, *La nascita del regime parlamentare in Francia. La prima restaurazione*, Milano, 1977; L. Compagna, *Alle origini della libertà di stampa nella Francia della Restaurazione*, Bari, 1979.

B) SUI CONTRORIVOLUZIONARI

F.W. Carové, *Religion und Philosophie in Frankreich*, Frankfurt, 1827; J. Barbey d'Aurevilly, *Les prophètes du passé*, Paris, 1857; Saint-Beuve, *Causeries du lundi*, Paris, s.a.; Id., *Portraits litteraires*, Paris, 1876; M. Ferraz, *Histoire de la philosophie en France au XIXᵉ siècle. Traditionalisme et ultramontanisme*, Paris, 1880; E. Faguet, *Politiques et moralistes du XIXᵉ siècle*, 3 voll., Paris, 1891-1900; L. Dimier, *Les maîtres de la contre-revolution au XIXᵉ siècle*, 2 voll., Paris, 1907; A. Falchi, *Le moderne dottrine teocratiche*, Torino, 1908; E. de Guichen, *La France morale et religieuse au debut de la restauration*, Paris, 1912; F. Baldensperger, *Le mouvement des idées dans l'émigration française (1789-1815)*, 2 voll., Paris, 1924; E. Vingtrinier, *Histoire de la contre-révolution*, 2 voll., Paris, 1924-25; B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, vol. I, *L'Église et la bourgeoisie*, Paris, 1927; A. Viatte, *Les sources occultes du Romantisme, illuminisme, théosophie (1770-1820)*, 2 voll., Paris, 1928; W. Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus (1789-1914)*, Gladbach, 1928; A.V. Roche, *Les idées traditionalistes en France*, Urbana (Ill.), 1937; R.R. Palmer, *Catholics and Unbelievers in eighteenth century*, Princeton, 1939; E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXᵉ siècle*; vol. I, *Décadence et réveil de la théologie (1780-1831)*, Bruxelles, 1949; D. Bagge, *Le conflict des idées politiques sous la Restauration*, Paris, 1950; P. Treves, *Profeti del passato*, Firenze, 1952; L. Foucher, *La philosophie catholique en France au XIXᵉ siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*, Paris, 1955; N. Matteucci, *Jacques Mallet-Du Pan*, Napoli, 1957; J.J. Oechslin, *Le mouvement ultra-royaliste sous la restauration: son idéologie et son action politique (1814-1830)*, Paris, 1960; J. Godechot, *La contre-révolution. Doctrine et action (1789-1804)*, Paris, 1961; Duc de Castries, *Les émigrés*, Paris, 1962; J. Vidalenc, *Les émigrés français (1789-1825)*, Caen, 1963; H. Marcuse, *Controrivoluzione e restaurazione*, in *L'autorità e la famiglia*, Torino, 1970; R. Rémond, *La Destra in Francia*, Milano, 1970; M.A. Raschini, *I tradizionalisti francesi*, in *Grande Antologia filosofica*, vol. XIX, Milano, 1971; C. Schmitt, *Teologia politica*, in *Le categorie del 'politico'*, Bologna, 1972; M. Capurso, *La polemica antiborghese nella restaurazione*, Reggio Calabria, 1974²; F. Diaz, *Il pensiero controrivoluzionario*, in *Storia delle idee politiche, economiche, sociali*, a cura di

L. Firpo, vol. IV, t. II, Torino, 1975; G. Verucci, *La restaurazione*, in *Storia delle idee...*, cit.; J. Weiss, *Conservatism in Europe, 1770-1945*, London, 1977; C. Schmitt, *Romanticismo politico*, Milano, 1981.

Cenni al pensiero controrivoluzionario sono presenti in molti manuali di storia delle dottrine politiche e di storia della filosofia; altre osservazioni di carattere generale in G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Torino, 1959; D. Fisichella, *Il potere nella società industriale. Saint-Simon e Comte*, Napoli, 1965; S. Moravia, *Il tramonto dell'illuminismo*, Bari, 1968. È inoltre da segnalare una recente antologia, a cura di L. Marino: *La filosofia della restaurazione*, Torino, 1978.

JOSEPH DE MAISTRE

Nato a Chambéry (Savoia) da famiglia di dignità comitale il 1 aprile 1753, è educato dai gesuiti e si laurea in diritto a Torino nel 1772, per entrare due anni dopo in magistratura e divenire poi membro del senato giudicante della sua città natale. In gioventù manifesta simpatie per la rivoluzione americana, ed è membro prima della loggia massonica di rito inglese dei *Trois Mortiers*, poi, col nome di *Josephus a floribus*, dal 1778 fa parte della loggia 'scozzese' della *Sincérité*, legata all'esoterismo martinista. L'invasione giacobina della Savoia (1792) lo costringe a rifugiarsi in Svizzera (a Losanna); nel 1796 pubblica le *Considérations* a Neuchâtel. Rientrato a Torino nel 1797, è nominato da Carlo Emanuele IV reggente della cancelleria di Sardegna, che tiene dal 1799 al 1802. In seguito a contrasti col principe Carlo Felice, Vittorio Emanuele I, nuovo re di Sardegna, lo allontana, inviandolo ministro plenipotenziario a Pietroburgo. Sono gli anni della sua più intensa attività diplomatica, intellettuale e politica, durante i quali concepisce le sue opere più celebri; acquista rinomanza in tutta Europa quando, nel 1814, Bonald gli pubblica in Francia l'*Essai*. Richiamato a Torino nel 1817, vi muore il 26 febbraio 1821.

Opere (principali)

Étude sur la souveraineté (1794-96; pubbl. postumo nel 1870); *Considérations sur la France* (1796); *Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté* (1797); *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* (1814); *L'inquisition espagnole* (1815); *Du Pape* (1819); *Lettre sur l'état du christianisme en Europe* (1819); *Les soirées de Saint-Pétersbourg, ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence* (1821); *Examen de la philosophie de Bacon* (1826).

Importanti antologie sono quella a cura di A. Blanc, *Correspondance diplomatique de J.d.M.*, 2 voll., Paris, 1860 (con intenti antiaustriaci), e quella a cura di E. M. Cioran, *Textes choisis*, Monaco-Ville, 1957.

Edizioni delle opere: *Oeuvres*, Lyon, J. B. Pélagaud et C.ie, 1845, 6 voll.; *Oeuvres complètes*, Lyon, Vitte, 1884-93 e 1924-31, 14 voll.; di quest'ultima ed. c'è una ristampa anastatica: Gènève, 1979, 7 voll.

Esistono traduzioni italiane di *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, Città di Castello, 1921; *Il Papa*, 2 voll., Firenze, 1927; *Le serate di Pietroburgo*, Milano, 1971; esiste inoltre un'antologia: *Estratti dalle opere*, a cura di D. Giuliotti, Firenze, 1948.

Letteratura critica

F. Descostes, *J.d.M. avant la Révolution*, 2 voll., Paris, 1893; C. Cogordan, *J.d.M.*, Paris, 1894; F. Descostes, *J.d.M. pendant la Révolution*, Tours, 1895; E. Grasset, *J.d.M.*, Chambéry, 1900; C. Latreille, *J.d.M. et la Papauté*, Paris, 1906; V. Gioberti, *Meditazioni filosofiche inedite*, Firenze, 1909; A. v. Roeck, *J. d.M.*, München, 1913; G. Lucigne, *J. d. M.*, Paris, 1914; A. Albalat, *J.d.M.*, Lyon, 1914; L. Arnould, *Providence et bonheur d'après Bossuet et J. d. M.*, Paris, 1917; G. Goyau, *La pensée religieuse de J. d. M.*, Paris, 1921; F. Vermale, *Notes sur d. M. inconnu*, Chambéry, 1921; G. Rocheblave, *Étude sur J. d. M.*, Strasbourg, 1922; G. Maggiore, *G. d. M.*, in « Riv. internaz. di Fil. del diritto », 1922, pp. 28-49; A. Cojazzi, *G. d. M., l'uomo e l'apologista*, Torino, 1922; P. Vuillaud, *J. d. M. franc-maçon*, Paris, 1926; B. Croce, *Il duca di Serracapriola e G.d.M.*, in *Uomini e cose della vecchia Italia*, II serie, Bari, 1927; P. R. Rodhen, *J. d. M. als politischer Theoretiker*, München, 1929; G. Candeloro, *Lo svolgimento del pensiero di G. d. M.*, Roma, 1931; G. Breton, *« Du Pape » de J. d. M.*, Paris, 1931; R. Johannet, *J. d. M.*, Paris, 1932; M. Bizzarrilli, *Il pensiero di G. d. M.*, Città di Castello, 1932; S. Nasalli Rocca, *G. d. M. nei suoi scritti*, Torino, 1933; P. Treves, *J. d. M.* Milano, 1936; E. Gianturco, *J. d. M. and G. B. Vico*, New York, 1937; B. Fay, *La massoneria e la rivoluzione intellettuale del*

XVIII secolo, Torino, 1939; A. Omodeo, *Un reazionario. Il conte J. d. M.*, Bari, 1939; F. Bayle, *Les idées politiques de J. d. M.*, Paris, 1945; E. Dermenghem, *J. d. M. mystique*, Paris, 1946; V. Bianchi Bolzedi, *G. d. M.*, Brescia, 1948; G. Pansini, *J. d. M. e la democrazia*, in « Nuova rivista storica », 1954, pp. 476-494; H. Barth, *A. Comte und J. d. M.*, in « Schweitzer Beiträge z. allgem. Geschichte », 1956, pp. 103-138; N. Ciusa, *La ragione del tradizionalismo e il pensiero di G. d. M.*, in « Riv. internaz. di Fil. del diritto », 1956, pp. 314-332; M. Huber, *Die Staatsphilosophie von J. d. M. im Lichte des Thomismus*, Basel, 1958; C. Gignoux, *J. d. M., prophète du passé, historien de l'avenir*, Paris, 1963; D. Fisichella, *Giusnaturalismo e teoria della sovranità in J. d. M.*, Messina-Firenze, 1963; G. Legitimo, *Sociologi cattolici italiani: d. M., Taparelli, Toniolo*, Roma, 1963; R. A. Lebrun, *Throne und Altar. The political and religious thought of J. d. M.*, Ottawa, 1965; J. P. Cordelier, *La théorie constitutionelle de J. d. M.*, Paris, 1965; B. Brunello, *J. d. M. politico e filosofo*, Bologna, 1967; R. Triomphe, *J. d. M., étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Genève, 1968; Aa. Vv., *J. d. M. tra illuminismo e restaurazione*, Atti del Convegno internazionale di Torino, 7-8 giugno 1974, a cura di L. Marino, Torino, 1975; P. Pastori, *Potere politico ed autorità in J. d. M.*, in « Nuovi Studi politici », 1978, pp. 31-66. Dal 1975 si pubblica inoltre la « Revue des études maistriennes ».

LOUIS-GABRIEL AMBROISE DE BONALD

Nato il 2 ottobre 1754 a Milhau nel Rouergue, da famiglia nobile (ha il titolo di visconte), allo scoppio della rivoluzione viene nominato membro dell'assemblea nazionale (1790); ben presto, tuttavia, non volendo accettare la costituzione civile del clero, deve emigrare, recandosi dapprima ad Heidelberg. Nell'emigrazione pubblica (1796) la *Théorie du pouvoir*, la cui prima edizione viene sequestrata dal Direttorio. Nel 1797 ritorna in Francia col falso nome di Saint-Severin, ed è fatto segno della benevolenza di Napoleone, che lo cancella dalle liste degli emigrati e lo nomina fra i dieci consiglieri a vita dell'Università imperiale. Al ritorno dei Borboni, si distingue come uno dei più accesi avversari della *Charte*, e conduce una fiera battaglia intellettuale e politica schierato con gli *ultras*. Membro dell'*Académie française* dal 1816, e Pari di Francia dal 1823, rinuncia alle cariche

in occasione della rivoluzione del 1830, dopo la quale si ritira amareggiato dalla vita pubblica. Muore a Lione il 23 novembre 1840.

Opere (principali)

Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire (1796); *Essai analitique sur les lois naturelles de l'ordre social* (1800); *Législation primitive considerée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison* (1802); *Réflexions sur l'intérêt général de l'Europe, suivies de quelques considérations sur la noblesse* (1815); *Du divorce consideré au XIXe siècle* (1817); *Observations sur l'ouvrage de Mme de Staël, ayant pour titre « Considérations sur les principaux événements de la Révolution française »* (1818); *Recherches philosophiques sur les premiers objects des connaissances morales* (1818); *De la famille agricole, de la famille industrielle, et du droit d'aînesse* (1826); *De l'opposition dans le gouvernement et de la liberté de la presse* (1827); *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société* (1827).

Edizioni delle opere: *Oeuvres complètes*, Paris, Le Clère, 1817-43, 15 voll.; ristampa, *ibidem*, 1857-75, 7 voll.; non complete le *Oeuvres*, Paris, 1859, 3 voll., e così pure le *Oeuvres*, a cura di P. Bourget e di M. Salomon, Paris, 1905.

Non esistono traduzioni italiane recenti delle opere di Bonald.

Letteratura critica

V. de Bonald, *De la vie et des écrits de M. le Vicomte de B.: défense de ses principes philosophiques*, Avignon, 1844; P. Bourget, *Études et portraits sociologiques et littéraires*, Paris, 1906, vol. III; R. Mauduit, *Les conceptions politiques et sociales de B.*, Poitiers, 1913; H. Moulinié, *D. B.*, Paris, 1916; E. Seillière, *B. et Rousseau*, in « Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques de Paris », 1921, parte I, pp. 61-103; A. Adams, *Die Philosophie de Bonalds*, Münster, 1923; H. W. Reinerz, *B. als Politiker, Philosoph und Mensch*, Leipzig, 1940; A. Soreil, *Le vicomte de B.*, Bruxelles, 1942; A. Koyré, *L. d. B.*, in « Valeurs », 1946, pp. 33-53; M. della Corte, *La filosofia politica di d. B.*, in « Arbor », 1951, pp. 191-211 e pp. 348-368; M. H. Quinlan, *The historical thought of the Vi-*

comte d. B., Washington, 1953; L. E. Palacios, *El platonismo empirico de d. B.*, Madrid, 1954; S. Pons, *La figura politica del Vizconde d. B.*, Madrid, 1954; N. Ciusa, *Le ragioni del tradizionalismo nel sistema teocratico di d. B.*, in « Riv. internaz. di Fil. del diritto », 1957, pp. 193-216; M. Lozano, *Teoria de la sociedad según B. y Donoso Cortés*, in « Revista de Estudios Extremeños », 1963, pp. 335-402; L. Barcalay, *d. B., prophet of the past?*, in *Studies on Voltaire*, Paris, 1967, vol. IV, pp. 167-209; J. Gritti, *La notion d'homme social chez Bonald*, in *Romantisme politique (1815-1851)*, Paris, 1969; G. Merli, *d.B., contributo alla formazione del pensiero cattolico nella restaurazione*, Torino, 1972; D. Menozzi, *Letture politiche di Gesù. Dall'Ancien Régime alla Rivoluzione*, Brescia, 1979; V. Petyx, *Borghesia e proletariato in B.*, in « Il pensiero politico », 1979, pp. 410-431.

FÉLICITÉ ROBERT DE LAMENNAIS

Nato a Saint-Malo il 19 giugno 1782, nel 1809 riceve gli ordini minori in seguito alle pressioni del fratello sacerdote, Jean, con la cui collaborazione scrive le prime opere giovanili (*Réflexions sur l'état de l'Église*, 1808; *De la tradition de l'Église sur l'institution des evêques*, 1814). Durante i Cento giorni si rifugia in Inghilterra, e al ritorno è ordinato sacerdote (1816). È tra gli *ultras* più accesi, ed acquista grande rinomanza per la sua polemica politica, per la sua apologetica, e per i suoi numerosi interventi giornalistici sui fogli più reazionari di Francia. Il distacco dagli ambienti di destra, lentamente maturato, si fa evidente nel 1830, con la pubblicazione di « L'Avenir » (su posizioni di cattolicesimo liberale) e delle *Paroles d'un croyant* (1834), di impostazione decisamente democratica. Due condanne papali (1832 e 1834) lo allontanano dalla Chiesa, e lo indirizzano ad una azione politica popolare e progressista, ma sempre profondamente religiosa. Come già nel 1826 per il *De la religion*..., così anche nel 1840 subisce una condanna giudiziaria per le aspre accuse al governo francese, contenute in *Le pays et le gouvernement*. Redattore del progressista « Le peuple constituent », nel 1848 aderisce attivamente alla rivoluzione: deputato all'assemblea nazionale, è rieletto anche l'anno seguente. Deluso dal colpo di Stato di Luigi Napoleone, muore a Parigi il 27 febbraio 1854, senza essersi riconciliato con la Chiesa.

Opere (principali)

Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le XVIIIe siècle et sur la situation actuelle (in collaborazione col fratello) (1808); *De la tradition de l'Église sur l'institution des evêques* (in collab. col fratello), 3 voll. (1814); *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 4 voll. (1817-1824); *La défense de l'Essai sur l'indifférence* (1821); *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, 2 voll. (1825-26); *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église* (1829); *Mélanges catholiques extraits de « L'Avenir »* (1831); *Paroles d'un croyant* (1834); *Affaires de Rome*, 2 voll. (1836); *Le livre du peuple* (1837); *Politique à l'usage du peuple*, 2 voll. (1838); *De l'esclavage moderne* (1839); *Le pays et le gouvernement* (1840); *Du passé et de l'avenir du peuple* (1841); *Amschaspands et Darvands* (1843); *Esquisse d'une philosophie*, 4 voll., (1840-46); *Le peuple constituent* (1848); *La Divine Comédie de D. Alighieri* (*traduction en prose de F. Lam.*) (1854).

Edizioni delle opere: *Oeuvres complètes*, Paris, Pagnerre, 1836-37, 12 voll.; *ibidem*, 1844-47, 10 voll.; ristampa anastatica dell'ed. del 1836-37, Frankfurt am Main, 1967, 12 voll.; *Oeuvres posthumes*, a cura di E. D. Forgues, Paris, 1855-59, 5 voll.; *Oeuvres inédites*, a cura di A. Blaize, Paris, 1866, 2 voll.

In italiano: *Scritti politici*, a cura di D. Novacco, Torino, 1964; *Politica e storia*; *« L'Avenir » 1830-31. Antologia degli articoli di F. Lam. e degli altri collaboratori*, a cura di G. Verucci, Roma, 1967.

Letteratura critica

V. Gioberti, *Lettre sur les doctrines philisophiques et politiques de M. de Lam.*, Bruxelles, 1843^{3}; C. Boutard, *Lam.; sa vie et ses doctrines*, Paris, 1905; F. Duine, *Lam.; sa vie, ses idées, ses ouvrages*, Paris, 1922; Id., *Essai de bibliographie de Lam.*, Paris, 1923; G. Zadei, *L'abate Lam. e gli italiani del suo tempo*, Torino, 1925; C. Maréchal, *La dispute de l'« Essai sur l'indifférence », d'après des documents nouveaux et inédits*, Paris, 1925; J. Paul-Boncour, *Lam.*, Paris, 1928; L. D'Orsi, *L'abate Lam. e la sua dottrina*, Padova, 1929; R. Vallery-Radot, *Lam., ou le prêtre malgré lui*, Paris, 1931; J. Poisson, *Le romantisme social de Lam.* (*Essai sur la metaphisique des deux sociétés*), Paris, 1931; V. Giraud, *La vie tragique de Lam.*, Paris, 1933; P. Treves, *Lam.*,

Milano, 1934; C. S. Pearson, *The politic-social ideas of F. de Lam., (1830-1854)*, New York, 1936; R. Bréhat, *Lam. trop chretien*, Paris, 1941; C. Carcopino, *Les doctrines sociales de Lam.*, Paris, 1942; L. Villefosse, *Lam., ou l'occasion manquée*, Paris, 1945; C. Maréchal, *Lam. et le « Drapeau Blanc »; episode de la presse quotidienne sous la Restauration*, Paris, 1946; A. Omodeo, *La cultura francese nell'età della restaurazione*, Milano, 1946 (ora in *Studi sull'età della restaurazione*, cit.); Y. Le Hir, *Lam. écrivain*, Paris, 1948; R. Rémond, *Lam. et la démocratie*, Paris, 1948; J.B. Duroselle, *Les debuts du Catholicisme social*, Paris, 1951; M. Einaudi - F. Goguel, *Christian Democracy in Italy and France*, Notre Dame University Press, 1952; A. Vidler, *Prophecy and Papacy. A study of Lamennais, the Church and the Revolution*, London, 1954; J. Roussel, *F. de Lam.*, Paris, 1957; D. W. Rossides, *The political thought of Lam.; a study in the apologetics and politics of liberal catholicism*, Ann Arbor, 1958; A. Gambaro, *Sulle orme del Lam. in Italia*, Torino, 1958; M. Mendella, *Lam. verso la democrazia*, Napoli, 1958; L. Pivano, *Lam. e Mazzini*, Torino, 1958; N. Ciusa, *Il tradizionalismo di Lam.*, in « Riv. internaz. di Fil. del diritto », 1959, pp. 270-286; F. Tuloup, *Lam. et son époque. Sa vie, son oeuvre, son influence, son prophetisme*, Dinan, 1961; R. Bovard, *Drame de conscience; le caractère et l'évolution religieuse de Lam.*, Paris, 1961; J. Derre, *Lam., ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique (1824-34)*, Paris, 1962; R. Colapietra, *La Chiesa tra Lam. e Metternich*, Brescia, 1963; G. Verucci, *F. Lam. dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Napoli, 1963; L. Le Guillon, *L'évolution de la pensée réligieuse de F. Lam.*, Paris, 1966; P. Stearns, *Priest and revolutionary. Lam. and the dilemma of french Catholicism*, New York, 1967; L. Le Guillon, *Lam.*, Paris, 1969; M. Sancipriano, *Lam. in Italia*, Milano, 1973; J. C. Rey García, *Reflexión critica sobre la teología política en el pensamiento de F. Lam.*, in « Claretianum », 1974, pp. 5-59.

CARL LUDWIG VON HALLER

Nato a Berna il 1 agosto 1768, vi frequenta in gioventù l'Accademia, ma non completa gli studi a causa della morte del padre. Al servizio del governo della sua città, è inviato in missione a Ginevra (1792), poi a Milano e a Parigi (1797), dove conosce Talleyrand e Mme de Staël. Ritornato in Svizzera nel 1798, assiste nello stesso anno all'invasione napoleonica del suo paese; fonda gli « Helvetische Annalen », in polemica contro il regime rivoluzionario francese, ma lo stesso anno il Direttorio ne ordina la cessazione. Dal 1798 al 1805 è in Austria, al servizio dell'arciduca Carlo, incaricato di redigere progetti economici e politici da sottoporre all'Imperatore. Invitato ad insegnare nell'Università di Berna, tiene la cattedra di diritto pubblico dal 1805 al 1817, mentre già dal 1814 entra a far parte del Gran Consiglio della città, nel quale si fa promotore di una politica favorevole ai cattolici. Convertitosi al cattolicesimo nel 1820, si allontana da Berna e si reca a Parigi, dove fa conoscenza con Bonald (1822), e dove collabora con il ministero Polignac e con giornali di destra. Con la rivoluzione del 1830 si allontana dalla Francia, per ritirarsi dal 1832 nel suo castello di Solothurn; qui tiene un circolo politico-culturale reazionario, in contatto soprattutto con ambienti prussiani. Muore il 20 maggio 1854, dopo che la rivoluzione del 1848 ha segnato la fine di tutti i suoi ideali.

Opere (principali)

Über die Notwendigkeit einer andern obersten Begründung des allgemeinen Staatsrecht (1807); *Handbuch der allgemeinen Staatenkunde, des darauf gegründeten allgemeinen Staats-Klugheit nach den Gesetzen der Natur* (1808); *Politische Religion oder biblische Staatslehre* (1811); *Restauration der Staats-Wissenschaft, oder Theorie des natürlich geselligen Zustands; der Chimäre des Künstlich-bürgerlichen entgegengesetz*, 6 voll. (i primi 4 appaiono fra il 1816 e il 1820; il VI nel 1825, il V nel 1834); *Lettre à sa famille, pour lui déclarer son retour à l'Église catholique, apostolique et romaine* (1821); *Satan und die Revolution: ein Gegenstück zu den « Paroles d'un croyant »* (1834); *Mélanges de droit public et de haute politique*, 2 voll. (1839); *Die wahren Ursachen und die einzig wirksamen Abhülfsmittel der allgemeinen Verarmung und Verdienstlösigkeit* (1850).

Non esiste un'edizione completa delle opere; la *Restauration* è stata ristampata in edizione anastatica: Aalen, Scientia Verlag, 1964, 6 voll.

A parte le tradizioni italiane ottocentesche di numerosi opuscoli, la *Restauration* è stata tradotta a Napoli in 8 voll. dal 1816 al 1825 (con esclusione, dunque, del V vol.), e in questa edizione più volte ristampata. Attualmente è in corso di pubblicazione una nuova traduzione della *Restauration*,

a cura di Sancipriano, presso la UTET di Torino; ne sono usciti finora 2 voll. (1963 e 1976).

Letteratura critica

A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, 2 voll., Intra, 1841-45; H. Looser, *Entwicklung und System der politischen Anschauungen C. L. von Hallers*, Bern, 1896; G. Solari, *L'idea individuale e l'idea sociale nel diritto privato*, Torino, 1911; G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* (par. 258 e nota), Bari, 1914; E. Reinhard, *C. L. von H.; ein Lebensbild aus der Zeit der Restauration*, Köln, 1915; B. Croce, *Haller: lo Stato come di diritto privato*, in *Elementi di politica*, Bari, 1925; W. H. von Sonntag, *Die Staatsauffassung C. L. von Hallers; ihre metaphysische Grundlegung und ihre politische Formung*, Jena, 1929; F. Meinecke, *Haller e il circolo di Federico Guglielmo IV*, in *Cosmopolitismo e Stato nazionale*, vol. I, Venezia, 1930; K. Guggisberg, *C. L. von H.*, Frauenfeld-Leipzig, 1938; L. Bulferetti, *A. Rosmini nella Restaurazione*, Firenze, 1942; A. Haasbauer, *Die historischen Schriften K. L. von Hallers*, Basel, 1949; H. Weilenmann, *Untersuchungen zur Staatstheorie C. L. von Hallers*, Bern-Aarau, 1955; M. Sancipriano, *Introduzione a La Restaurazione...*, cit., Torino, 1963, pp. 9-55; Id., *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, Milano, 1968.

JUAN DONOSO CORTÉS

Nasce il 6 maggio 1809 a Valle de la Serena, in Extremadura; dal 1820 al 1828 studia giurisprudenza a Salamanca, Cáceres e Siviglia. Nel 1829-30 insegna all'Università di Cáceres; nel 1832 si trasferisce a Madrid ed inizia la carriera politica, prima come segretario nel ministero di Grazia e Giustizia delle Indie, poi come segretario alla Presidenza del Consiglio (ministeri Zea Bermúdez, Martínez de la Rosa, Toreno e Mendizábal). Nel settembre del 1834 scrive le *Consideraciones sobre la diplomacia*, e, nell'ambito della cattedra di diritto costituzionale conferitagli dall'Università di Madrid nell'ottobre 1836, tiene le dieci *Lecciones de Derecho político*, il suo lavoro più importante del giovanile periodo liberale, contrassegnato da una vastissima produzione, soprattutto giornalistica. Il suo moderatismo lo rende inviso ai governi progressisti di Calatrava e di Espartero (1836 e 1839-43), che lo privano delle cariche pubbliche e dell'insegnamento universitario; segue la regina Maria Cristina di Borbone in esilio in Francia (1840-43). Caduto Espartero, rientra in Spagna, e diviene segretario particolare della nuova regina, Isabella II (1844), mentre conserva il seggio in Parlamento, ottenuto nel 1836. Membro del Consiglio reale dal 1845, nel 1846 è creato marchese di Valdegamas; nel 1847 la morte del fratello Pedro lo colpisce profondamente, e così pure è vivamente impressionato dalla rivoluzione del 1848. Nel gennaio 1849 pronuncia in Parlamento il *Discurso sobre la dictadura*, e nel febbraio parte per Berlino, dove resterà, come ministro plenipotenziario, fino al novembre dello stesso anno. Nel 1850 pronuncia in Parlamento due discorsi, sull'Europa e sulla Spagna, e nel febbraio 1851 è nominato ministro plenipotenziario a Parigi, dove pubblica l'*Ensayo*, e dove muore il 3 maggio 1853.

Opere (principali)

Memoria sobre la situación actual de la Monarquia (1832); *Consideraciones sobre la diplomacia* (1834); *Lecciones de Derecho político* (1836); *Discurso sobre la dictadura* (1849); *Discurso sobre la situación de Europa* (1850); *Discurso sobre la situación de España* (1850); *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851); *Carta al Cardenal Fornari* (1852); di grande interesse sono anche i *Dispacci diplomatici* da Berlino e da Parigi, oltre che la *Corrispondenza* con il Montalembert e con il Raczynski.

Edizioni delle opere: *Obras completas*, a cura di C. Valverde, S. J., Madrid, B.A.C., 1970, 2 voll. con bibliografia; utili anche i *Textos políticos*, Madrid, Rialp, 1954.

Il *Saggio* ha avuto parecchie traduzioni italiane nel secolo scorso (Napoli, 1851; Foligno, 1852; Milano, 1854); attualmente è disponibile come *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, a cura di G. Allegra, Milano, 1972; esistono anche buone antologie: *I brani migliori*, a cura di B. Sanvisenti, Firenze, 1924; *Il potere cristiano*, a cura di L. Cipriani Panunzio, Brescia, 1964; *D. C.*, a cura di P. Siena, Roma, 1966.

Letteratura critica

L. Taparelli d'Azeglio, *Saggio sul cattolicesimo, liberalismo e socialismo di D. C., marchese di Valdegamas*, in « Civiltà Cattolica », 1853, II vol., pp. 171-188 (è un saggio-recensione, sostanzialmente favorevole, sulla tr. it. di Fo-

ligno, sollecitato poco prima di morire dallo stesso D. C., che in una lettera al pontefice Pio IX chiedeva un'approvazione dottrinale della sua opera, per difenderla dagli attacchi dei cattolici progressisti francesi, particolarmente dall'abate Gaudel); H. Barth, *J. D.C.*, in « Schweizerische Rundschau », agosto 1935; E. Schramm, *D. C.; Leben und Werk eines spanischen Antiliberalen*, Hamburg, 1935; Id., *D. C.; su vida y su pensamiento*, Madrid, 1936; P. Leturia, *Previsión y refutación del ateísmo comunista en los últimos escritos de J. D. C.: 1848-1853*, in « Gregorianum », 1937, pp. 481-517; D. Westemeyer, *D. C., Staatsmann und Theologe*, Münster, 1940; F. Aragües, *D. C.: liberalismo y estado católico*, Zaragoza, 1941; M. Menéndez Pelayo, *Estudios de critica literaria. Quadrado y sus obras*, Santander, 1942; Id., *Historia de los heterodoxos españoles*, Santander, 1948; K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, 1949; C. Schmitt, *D. C. in gesamteuropäischer Interpretation*, Köln, 1950; E. Aunós, *Romanticismo y politica*, Madrid, 1951; E. Schramm, *D. C., ejemplo del pensamiento de la tradición*, Madrid, 1952; E. Przywara, S. J., *D. C. und Nietzsche*, in *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, Nüremberg, 1952; J. M. Höcht, *D. C.; Untergang oder Wiedergeburt des Abendlandes?* Wiesbaden, 1953; G. de Armas, *D. C.*, Madrid, 1953; D. Sevilla Andrés, *D. C. y la dictadura*, in « Arbor », 1953, pp. 58-72; R. Dempf, *Die Ideologiekritik des D.C.*, in « Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft », 1956, pp. 298-338; J. Chaix-Ruy, *D. C., théologien de l'histoire et prophète*, Paris, 1956; S. Galindo Herrero, *D. C. y su teoría política*, Badajoz, 1957; B. G. Monsegú, *Clave teológica de la historia según D. C.*, Badajoz, 1958; A. Caturelli, *D. C.; ensayo sobre su filosofia de la historia*, Cordoba (Arg.), 1958; M. Lozano, *Teoría de la sociedad según Bonald y D. C.*, cit.; G. De Rosa, *Prefazione* a *Il potere cristiano*, cit.; F. Suárez Verdeguer, *Introducción a D.C.*, Madrid, 1964; R. Ceñal, S. J., *J. B. Vico y D. C.*, in « Pensamiento », 1968, pp. 351-374; C. Valverde, S. J., *Introducción general* in *Obras completas*, cit.; J. Chaix-Ruy, *D. C.*, in *Grande Antologia filosofica*, vol. XX, Milano, 1971; C. Schmitt, *La dittatura*, Bari, 1975.

JOSEPH DE MAISTRE

SULLA SOVRANITÀ

[...] Ogni specie di sovranità è assoluta per sua natura; la si ponga su di una o piú teste, la si divida, si organizzino i poteri come si preferisca: ci sarà sempre, in ultima analisi, un potere assoluto che potrà compiere il male impunemente, che sarà dunque, sotto questo punto di vista, *dispotico* nel senso piú forte del termine, e contro il quale non rimarrà altra difesa che l'insurrezione.

Ovunque i poteri siano separati, le loro dispute possono essere considerate come deliberazioni di un unico sovrano, la ragione del quale soppesi tutti i pro e i contro. Ma dopo che la decisione è stata presa, l'effetto è lo stesso dappertutto e la volontà di qualsiasi sovrano è sempre invincibile.

In qualsiasi modo si definisca e si disponga la sovranità, essa rimane sempre una, inviolabile e assoluta. Consideriamo, per esempio, il governo inglese: quella sorta di trinità politica che lo costituisce non impedisce affatto che la sovranità sia una; là come altrove i poteri si bilanciano ma, dal momento in cui si accordano, non esiste piú che una volontà, che non può essere contrastata da alcun'altra legale; Blackstone ha avuto ragione nel dire che re e Parlamento d'Inghilterra riuniti possono tutto.

Il sovrano non può essere giudicato: se potesse esserlo, la potenza che avesse questo diritto sarebbe sovrana, e ci sarebbero quindi due sovrani, cosa che implica contraddizione.

[...] Quand'anche fossi costretto a convenire che si ha diritto di massacrare Nerone, non aggiungerei mai che si abbia anche quello di giudicarlo: poiché la legge in virtú della quale lo si giudicherebbe sarebbe fatta da lui o da un altro, cosa che presupporrebbe o una legge

Da Études sur la souveraineté, *in* Pages choisis, *a cura di E. M. Cioran, Monaco-Ville, 1957, pp. 149-153. Traduzione di R. Falcioni.*

fatta da un sovrano contro se stesso, oppure un sovrano al di sopra del sovrano: due supposizioni ugualmente inammissibili.

[...] Bisogna sempre richiamare gli uomini alla storia, che è la prima maestra in politica o, per meglio dire, l'unica. Quando si dice che l'uomo è nato per la libertà, si pronuncia una frase priva di senso.

Se un essere di ordine superiore volesse intraprendere una *storia naturale* dell'uomo, è certamente nella storia dei fatti che egli cercherebbe i suoi elementi. Una volta appreso ciò che l'uomo è, e ciò che è sempre stato, quello che fa e che ha sempre fatto, egli comincerebbe a scrivere; e senza dubbio respingerebbe come folle l'idea secondo cui l'uomo non è come dovrebbe essere e che la sua condizione è contraria alle leggi della creazione. Il solo enunciato di questa proposizione la confuta a sufficienza.

La storia è la politica sperimentale, cioè l'unica buona; e cosí come, in fisica, cento volumi di teorie speculative sparirebbero davanti a una sola esperienza, ugualmente, in scienza politica, nessun sistema può essere ammesso se non è il corollario piú o meno probabile di fatti ben verificati.

Se si chiede quale sia il governo piú naturale per l'uomo, ecco la storia rispondere: *È la monarchia*.

[...] Il miglior governo per qualsiasi nazione è quello che, nel territorio occupato da questa nazione, è in grado di procurare la maggior somma di felicità e di forza possibili, al maggior numero di uomini possibile, per piú tempo possibile. Oso credere che non si possa confutare l'esattezza di questa definizione; solo facendola propria risulta possibile comparare le nazioni in rapporto ai loro governi. In effetti, benché in assoluto non sia possibile domandare *quale sia il migliore dei governi*, nulla impedisce di domandare *quale sia il popolo relativamente piú numeroso, piú forte, piú felice, e da maggior tempo reso tale dalla azione del suo governo.*

Per quale bizzarria non si vuole impiegare nello studio della politica lo stesso metodo che ci guida nello studio delle altre scienze?

Ogni volta che in una ricerca fisica si tratta di stimare una forza variabile, la si riduce a una quantità media. In particolare in astronomia si parla sempre di *distanza media* e di *tempo medio*. Per giudicare il valore di un governo bisogna seguire lo stesso metodo.

Un qualsiasi governo è una forza variabile che, in quanto tale, produce effetti variabili compresi entro certi limiti; per darne un giudizio non bisogna considerarlo in un singolo momento, ma è necessario abbracciarne l'intero periodo. Cosí, per giudicare in maniera corretta la monarchia francese, bisogna sommare le virtú e i vizi di tutti i re di Francia e dividere per 66: il risultato è un *re medio*; e lo stesso vale per tutte le altre monarchie.

La democrazia ha un suo momento di gloria, ma è solo un momento, e bisogna pagarlo caro. I migliori giorni di Atene possono, ne convengo, ispirare desideri ai sudditi che languiscono, in questa o quell'epoca, sotto lo scettro di un re inetto e malvagio: ma fondamentalmente ci si ingannerebbe se, comparandole istante per istante, si pretendesse di stabilire la superiorità della democrazia sulla monarchia, poiché in un giudizio come questo si trascurerebbe, fra l'altro, la considerazione della durata, che è un elemento necessario in stime del genere.

In generale, ogni governo democratico non è che una fugace meteora il cui fulgore esclude qualsiasi durata.

[...] Propriamente parlando, tutti i governi sono delle monarchie che differiscono solo per il fatto che il monarca è a vita oppure temporaneo, ereditario o eleggibile, individuo o assemblea; o, se si vuole, poiché è la stessa idea in altri termini, ogni governo è aristocratico, composto da piú o meno teste dominanti, dalla democrazia, in cui questa aristocrazia è composta da tante teste quanto permette la natura delle cose, fino alla monarchia, in cui l'aristocrazia, inevitabile in qualsiasi governo, è dominata da una sola testa che termina la piramide e forma senza dubbio il governo piú naturale

per l'uomo. Ma di tutti i monarchi, il piú duro, il piú dispotico, il piú intollerabile, è il monarca *popolo*.

[...] La ragione umana ridotta alle sue sole forze individuali è perfettamente impotente, *non solo per la creazione, ma anche per la conservazione di ogni associazione religiosa e politica*, perché essa non produce che dispute e l'uomo per agire non ha bisogno di problemi, ma di credenze. La sua culla deve essere circondata da dogmi; e, allorché la sua ragione si desta, bisogna che trovi ogni sua opinione già definita, almeno su tutto ciò che ha rapporto con il suo comportamento. Non c'è nulla di piú importante per lui dei *pregiudizî*. Non consideriamo questo termine nell'accezione dispregiativa. Non significa necessariamente « idee false », ma soltanto, in senso stretto, qualsiasi opinione adottata prima di ogni esame critico. Ebbene, questo tipo di opinioni costituisce la maggiore necessità per l'uomo, l'autentico fondamento della sua felicità e il *palladium* degli imperi. Senza queste opinioni non si potrebbero avere né culto, né morale, né governo. Bisogna che ci sia una religione di Stato come una politica di Stato; o, piuttosto, è necessario che i dogmi religiosi e politici mescolati e confusi formino insieme una *ragione universale*, ovvero *nazionale*, abbastanza forte per reprimere le aberrazioni della ragione individuale che è, per sua natura, la mortale nemica di una qualsiasi società, perché non produce che opinioni divergenti.

Tutti i popoli conosciuti sono stati felici e potenti nella misura in cui hanno piú fedelmente obbedito a questa ragione nazionale che altro non è se non l'annientamento dei dogmi individuali e il regno assoluto e generale dei dogmi nazionali, cioè dei pregiudizi utili. Lasciate che ciascun uomo, in materia di culto, si attenga alla sua ragione particolare e vedrete di conseguenza nascere l'anarchia delle credenze, ovvero la dissoluzione della sovranità religiosa. Nello stesso modo, se chiunque si rendesse giudice dei principî di governo, ben presto vedreste nascere l'anarchia civile, e cioè la dissoluzione della sovranità politica. Il governo è un'autentica religione: ha i propri dogmi, i propri misteri, i propri ministri; dissolverlo, oppure sottometterlo al giudizio di chicchessia, è la stessa cosa; esso non vive che attraverso la ragione nazionale, cioè per la fede politica, che è un *simbolo*. Il principale bisogno dell'uomo è che la sua nascente ragione si incurvi sotto questo doppio giogo, che si annienti, che si dissolva nella ragione nazionale, in modo che cambi la sua esistenza individuale in un'altra esistenza comune, cosí come un fiume che si precipita dentro l'Oceano esiste pur sempre nella massa d'acqua, ma anonimo e privo di realtà distinta.

[...] Il grande nemico dell'Europa che è necessario soffocare con qualsiasi mezzo non criminoso, l'ulcera funesta che intacca tutte le sovranità e che le corrode senza tregua, il figlio dell'orgoglio, il padre dell'anarchia, l'universale dissolutore, è il protestantesimo.

Che cos'è il protestantesimo? È l'insurrezione della ragione individuale contro la ragione universale, e di conseguenza è tutto quanto si possa immaginare di peggiore. Quando il Cardinale di Polignac chiese al fin troppo celebre Bayle: « Voi affermate di essere protestante; questa parola è molto vaga: siete anglicano, luterano, calvinista, etc.? », Bayle rispose: « Sono protestante nel senso piú stretto del termine: protesto contro tutte le verità ». Cosí questo celebre scettico formulò l'autentica definizione del protestantesimo come nemico essenziale di ogni credenza comune alla maggioranza degli uomini; e ciò lo consacra nemico del genere umano, poiché la felicità della società umana riposa solo su questo tipo di credenze.

Il cristianesimo è la religione d'Europa: questo terreno gli si addice meglio ancora del suo paese natale; qui ha piantato profonde radici, e ha permeato ogni nostra istituzione. Per tutte le nazioni del Nord d'Europa e per tutte quelle che, nel Mezzogiorno di questa parte del mondo, si sono sostituite ai Romani, il cristianesimo è antico quanto la loro stessa civiltà; è la mano di questa religione che modellò queste nuove nazioni; la croce è su tutte le corone; tutti i codici iniziano con il simbolo: i re sono degli *unti*, i preti sono dei *magistrati*, il sacerdozio è un *ordine*; l'impero è *sacro*, la religione è *civile*: le due potenze si confondono, ciascuna improntando l'altra di parte della propria forza;

Da Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté, *in* Pages choisis, *cit., pp. 109-115. Traduzione di R. Falcioni.*

malgrado le dispute che hanno diviso queste due sorelle, esse non potrebbero vivere separate.

L'uomo piú ardito non saprebbe immaginare nulla che possa sostituirsi a questo sistema religioso. Tutti i nostri Erostrati hanno demolito; nessuno ha sostituito, nessuno ha osato proporre alcunché in luogo di ciò che voleva far scomparire, tanto che risulta inevitabile essere cristiani oppure nulla.

Ma il principio fondamentale di questa religione, l'assioma originale sul quale essa riposava ovunque prima degli innovatori del XVI secolo, era l'infallibilità dell'insegnamento, da cui risulta il rispetto cieco per l'autorità, il sacrificio di ogni ragionamento individuale e, di conseguenza, l'universalità della fede.

Ebbene quegli innovatori scalzarono questa base: essi sostituirono il giudizio particolare al giudizio *cattolico*; essi sostituirono follemente l'autorità esclusiva di un libro a quella del ministero insegnante, piú antico del libro, e incaricato di spiegarcelo.

Da qui deriva il particolare carattere dell'eresia del XVI secolo. Essa non è soltanto un'eresia religiosa, ma un'eresia civile perché, affrancando il popolo dal giogo dell'obbedienza e accordandogli la sovranità religiosa, scatena l'orgoglio generale contro l'autorità, e impone la discusssione al posto dell'obbedienza.

Da ciò il terribile carattere che il protestantesimo ostenta fin dalla sua culla: è nato ribelle, e il suo stato abituale è l'insurrezione [...]

I sovrani cristiani hanno potuto abusare del loro potere per estendere il cristianesimo; mai però il cristianesimo cattolico ha combattuto i sovrani per instaurarsi nei loro dominî; mai impiegò altro se non la persuasione, e questo fu in tutti i tempi il suo carattere distintivo. [...] Si tratta di una distinzione che non si è fatta mai abbastanza, benché sia assolutamente essenziale. Talvolta il cristianesimo ha assunto l'aspetto di un volgare conquistatore, perché avanzava sotto le bandiere di un principe conquistatore; talvolta infine, è parso infierire temporalmente contro i suoi sudditi ribelli perché

le due potenze si difendevano insieme; mai però il cristianesimo cattolico si è stabilito in alcun paese attraverso l'insurrezione contro l'autorità civile, e mai ha impiegato contro di essi altro che apologie, ragionamenti e miracoli.

Questo stupefacente carattere di verità è precisamente l'inverso di quello che il protestantesimo ostenta fin dalla sua nascita; è nato ribelle, e il suo stesso nome è un crimine, perché protesta contro tutto. Non si sottomette a nulla, non crede a niente e, se mostra di credere a un libro, è perché un libro non dà soggezione a nessuno.

È questo che lo costituisce nemico mortale di ogni sovranità, anche delle stesse con le quali regna, perché istituendo l'indipendenza dei giudizî, la libera discussione dei principî e il disprezzo delle tradizioni, esso scalza alla base tutti i dogmi nazionali che, come abbiamo visto, sono il *palladium* di ogni grande istituzione civile e religiosa.

[...] È veramente notevole che la ragione umana non abbia mai fatto uno sforzo piú grande, né una piú grave caduta, come nell'istituzione del protestantesimo.

Acconsento a non discutere che politicamente; voglio esaminare il cristianesimo solo in quanto istituzione politica: questa istituzione era il sistema nazionale di un grandissimo numero di nazioni, e mai esisté una istituzione nello stesso tempo piú antica, piú diffusa e piú augusta.

I riformatori videro delle imperfezioni in questo antico edificio da loro stessi considerato divino. Essi intesero riformarlo, e questa riforma consistè nello sradicare le fondamenta e nel toglierle per gettarne delle nuove. Mai la ragione fece uno sforzo maggiore, e mai fu piú assurda, che quando pose la discussione al posto dell'autorità, e il giudizio particolare dell'individuo al posto dell'infallibilità dei capi. Nessun sistema urtò tanto il buon senso, neppure l'ateismo; poiché è piú assurdo supporre un Dio assurdo che negarne l'esistenza. Infatti, se la religione fosse fondata su di un libro, se noi dovessimo essere giudicati su questo libro, e se tutti gli uomini fossero giudici di questo libro, il Dio dei cristiani risulterebbe essere una chimera mille volte piú mostruosa che il Giove dei pagani.

[...] L'avversione di Luigi XIV per il calvinismo era ancora un istinto regale. Egli ha potuto sbagliare nei metodi, forzare certe misure, etc.; ma il suo istinto era giusto, ed egli lavorava alla conservazione del regno. Nulla può riconciliare il protestantesimo con l'autorità, e le prove che ha fornito di ciò, soprattutto in Francia, sono di natura tale da non potere essere dimenticate. L'editto di Nantes fu strappato con la forza, e forse i protestanti lo dovettero anche a qualche residuo di condiscendenza celato nelle pieghe del cuore di quel grande e buon Enrico; ma questa concessione non fu in grado di renderli sudditi fedeli. Mai il protestantesimo cessò un istante di cospirare contro la Francia: la divise in *circoli*, in attesa di poterla dividere in *dipartimenti*. Il sepolcro che il duca di Rohan ha in Ginevra non può oscurare il patibolo che meritò in Francia. Fu necessario nientemeno che il genio invincibile di Richelieu per ergersi sopra i bastioni distrutti di La Rochelle, e *infliggere l'ultimo colpo all'ultima testa di ponte della ribellione*. Ma Luigi XIII non osò essere nulla di piú che un vincitore. Comparve Luigi XIV; tutti si inchinarono di fronte a lui; egli poteva ciò che voleva e il suo ascendente poté impunemente disprezzare le mezze misure. Egli disse un giorno a un protestante di provincia: « Mio padre vi temeva, mio nonno vi amava; io non vi temo né vi amo »: aveva ragione. Revocò l'editto di Nantes: ebbe ragione ancora una volta.

[...] Non si osserva mai abbastanza che questo colpo non fu per nulla assestato dal dispotismo di un principe impetuoso. Fu opera del suo Consiglio, fu la conseguenza di un sistema concepito e maturato da quei potenti cervelli che resero tanto terribile per l'Europa il suo Gabinetto. Certo, Luigi XIV, abbandonato a ogni piacere, a tutte le illusioni, a ogni genere immaginabile di dissipazione, aveva ben altre cose per la testa che un coerente piano di legislazione contro il protestantesimo. Come già ho detto, egli contribuí in questa grande questione con il suo *istinto regale*; il suo Gabinetto fece

il resto. Gli ignoranti che lo accusano di stolidità e che si immaginano che la revoca dell'editto di Nantes costituisse l'omaggio a un confessore fanatico, non sono affatto al corrente delle cose e si ricordino che, in un secolo superiore, tutto è superiore. I ministri e i magistrati di Luigi XIV furono eccelsi nel loro genere, cosí come i suoi generali, i suoi pittori o i suoi giardinieri lo furono nel loro. Essi conoscevano perfettamente la Francia, erano animati dall'infallibile spirito dei grandi secoli, e sapevano quello che facevano un po' meglio dei loro piccoli successori. Ciò che il nostro miserabile secolo definisce *superstizione, fanatismo, intolleranza*, etc., era un necessario ingrediente della grandezza francese. Quei ministri, quei magistrati, consideravano il calvinismo francese come il piú grande nemico dello Stato; essi cercarono costantemente di reprimerlo; e ogni anno di regno del principe che impresse il proprio nome al suo secolo, fu contraddistinto da una legge che annullava qualche privilegio dei protestanti: cosicché, l'edificio che per tanto tempo aveva minacciato la sovranità, minato gradualmente con una imperturbabile costanza e privato di tutti i suoi sostegni, crollò infine senza il minimo pericolo tramite la revoca dell'editto di Nantes.

Supponiamo che questa legge sia costata alla Francia 400.000 uomini: è pressapoco come togliere 1000 abitanti a Parigi. Nessuno se ne accorgerebbe. Per quanto riguarda la tecnica esportata dai profughi nei paesi stranieri, e il conseguente danno per la Francia, le persone per le quali queste obiezioni *bottegaie* significano qualcosa, possono andare a cercare risposte altrove che non nel mio libro.

Luigi XIV schiacciò sotto i suoi piedi il protestantesimo e morí nel proprio letto, sfolgorante di gloria e carico d'anni. Luigi XVI l'accarezzò, e morí sul patibolo.

[...] Credo di avere validamente dimostrato come nessuna istituzione possa essere solida e durevole se riposa solo sulla forza umana; la storia e il raziocinio si accordano per dimostrare che le radici di ogni grande istituzione sono poste fuori da questo mondo. Non ho piú nulla da aggiungere su questo punto. Le sovranità non

hanno forza, unità e stabilità che in quanto siano consacrate dalla religione. Ebbene, poiché il cristianesimo, cioè il cattolicesimo, risulta il cemento di tutte le sovranità europee, il protestantesimo, sottraendo loro il cattolicesimo senza sostituirlo con un'altra fede, ha minato le basi di tutte quelle che hanno avuto la disgrazia di aderire alla riforma, fino a quando, presto o tardi, non le abbandonerà in mezzo ai guai.

L'islamismo, lo stesso paganesimo, avrebbero causato meno mali, politicamente, se si fossero sostituiti al cristianesimo con la loro specie di dogmi e fedi; poiché queste sono religioni, mentre il protestantesimo non lo è affatto.

[...] Certi Indiani affermano che la terra è adagiata su di un grande elefante; e se si domanda loro su che cosa poggia l'elefante, rispondono: Su di una *grande tartaruga.* Fin qua tutto bene, e la terra non corre il minimo pericolo; ma se si insiste, e si domanda ancora loro quale sia il puntello della grande tartaruga, si zittiscono e l'abbandonano a mezz'aria.

La teologia protestante assomiglia perfettamente a questa fisica indiana: essa appoggia la salvezza sulla fede, e la fede su di un libro; quanto al libro, è la *grande tartaruga.*

Cosí è chiaro come il protestantesimo sia, letteralmente, il *sanculottismo* della religione. L'uno invoca la *parola* di Dio; l'altro *i diritti dell'uomo*; ma di fatto si tratta della stessa teoria, dello stesso procedimento e del medesimo risultato. Questi due fratelli hanno sbriciolato la sovranità per distribuirla alla moltitudine.

CONSIDERAZIONI SULLA FRANCIA

CAPITOLO 5

C'è nella rivoluzione francese un carattere *satanico* che la distingue da tutto quello che si è visto finora, e forse da tutto quello che si vedrà.

Si rammentino le grandi assise, i discorsi di Robespierre contro il sacerdozio, la solenne apostasia dei preti, la profanazione degli oggetti di culto, l'inaugurazione del culto della dea Ragione, e quella moltitudine di scene inaudite nel corso delle quali la provincia si sforzò di superare Parigi: tutto ciò esce dall'ambito ordinario del crimine, e sembra appartenere a un altro mondo.

E, nello stesso tempo in cui la rivoluzione si è assopita, i maggiori eccessi sono scomparsi, ma i principî sussistono. I *legislatori* (per servirmi del loro stesso termine) non hanno forse pronunciato questa frase unica nella storia: *La nazione non finanzia alcun culto?* Qualche nostro contemporaneo mi è sembrato, in certi momenti, spingersi fino all'odio per la Divinità: ma non è affatto necessario raggiungere questo spaventoso limite per rendere nulli i piú grandi sforzi costituenti: il solo oblio del grande Essere (non parlo del disprezzo) comporta un anatema irrevocabile sulle opere umane che ne sono caratterizzate. Ogni istituzione immaginabile poggia su di una idea religiosa, altrimenti non è che transitoria. Esse sono forti e durature nella misura in cui sono *divinizzate*, se è permesso esprimersi cosí. Non solo la ragione umana, ovvero ciò che si definisce *filosofia*, senza sapere quello che si dice, non può supplire a quelle basi che si definiscono *superstiziose*, sempre senza sapere ciò che si dice; ma la filosofia è proprio, al contrario, una potenza disorganizzatrice.

Da Considérations sur la France, *Lyon, J.B. Pélagaud, 1845, pp. 66-70. Traduzione di R. Falcioni.*

In una parola, l'uomo non può rappresentarsi il Creatore che mettendosi in rapporto con lui. Per quanto fossimo insensati, se noi volessimo riflettere in uno specchio l'immagine del sole, lo volgeremmo verso la terra?

Queste riflessioni sono rivolte a chiunque, al credente come allo scettico: è un fatto quello che io sostengo, e non una tesi. Non importa che si rida delle idee religiose o che le si venerino: nondimeno esse formano, vere o false, l'unica base di ogni istituzione duratura.

Rousseau, l'uomo che forse piú di ogni altro s'è ingannato, si è tuttavia imbattuto in questa osservazione, senza aver voluto tirarne le conseguenze.

La legge giudaica, dice Rousseau, *che sussiste tuttora, e quella del figlio d'Ismaele che da undici secoli regge la metà del mondo, celebrano ancora oggi i grandi uomini che le hanno dettate ... l'orgogliosa filosofia e il cieco spirito di parte non vedono in essi che degli impostori fortunati* [1]. Non gli restava che concludere, invece di parlarci di *quel grande e possente genio che presiede alle istituzioni durevoli* [2]: come se questa poesia spiegasse qualcosa!

Riflettiamo sui fatti attestati dalla storia intera; scorgeremo che, nella catena degli umani eventi, dalle piú grandi istituzioni che hanno segnato la storia, fino alla piú piccola organizzazione sociale, dall'impero fino alla confraternita, tutte hanno una base divina, e la potenza umana, ogni volta che se ne è distaccata, non ha potuto dare alle sue opere che un'esistenza effimera e fasulla: che cosa dovremmo pensare del nuovo organismo francese e della potenza che l'ha prodotto? Per quanto mi riguarda, non crederò mai alla fecondità del nulla.

Sarebbe interessante approfondire successivamente le nostre istituzioni europee, e mostrare come siano tutte *cristiane*; come la religione, mescolandosi a tutto, animi e sostenga tutto. Le passioni umane hanno un bel da infangare e snaturare le piú antiche creazioni; se il principio è divino, ce n'è abbastanza per assicurare loro

[1] *Contratto sociale*, II, 7.
[2] *Ibidem.*

una durata prodigiosa. Fra mille esempi, si potrebbero citare gli ordini militari. Certamente non si farà torto ai membri che li compongono affermando che l'obiettivo religioso non è il primo a cui mirano: non importa, essi perdurano, e ciò è prodigioso. Quanti spiriti superficiali se la ridono di questo strano amalgama fra monaco e soldato! Sarebbe invece il caso di estasiarsi di fronte a quella forza nascosta, grazie alla quale questi ordini hanno percorso i secoli, schiacciato potenze formidabili, e resistito a colpi che ancora non cessano di stupirci. Ora, questa forza è il *nome* sul quale si fondano queste istituzioni; poiché infatti, nulla *è* se non per *Colui che è*. In mezzo al generale sconvolgimento di cui siamo testimoni, l'occhio inquieto degli amici dell'ordine si fissa soprattutto sulla mancanza diffusa d'educazione. Piú di una volta si è inteso dire che bisognerebbe ristabilire l'ordine dei Gesuiti. Non discuto affatto qui i meriti dell'ordine; ma questo desiderio non rivela riflessioni molto profonde. Non si pretenderà che S. Ignazio sia là pronto ad assecondare i nostri progetti. Se l'ordine è distrutto, qualche frate cuciniere potrà ristabilirlo, magari con lo stesso spirito che lo creò; ma tutti i sovrani dell'universo non ci riuscirebbero affatto.

È una legge divina altrettanto certa, altrettanto palpabile che le leggi del movimento.

Ogni volta che un uomo si mette, seguendo le proprie forze, in contatto con il Creatore, e produce un'istituzione qualsiasi in nome della Divinità, quale che sia allora la sua debolezza individuale, la sua ignoranza, la sua povertà, l'oscurità della sua nascita, in una parola, la sua assoluta miseria umana, egli partecipa in qualche modo dell'onnipotenza e se ne fa strumento; egli produce cosí opere la cui forza e durata stupiscono la ragione [...]

SUL PRINCIPIO GENERATORE DELLE COSTITUZIONI POLITICHE

PREFAZIONE

La politica, che è forse la piú spinosa delle scienze, in ragione della ricorrente difficoltà di distinguere ciò che è fisso e ciò che è variabile nei suoi elementi, presenta un fenomeno ben strano e tale da fare tremare ogni saggio governante: infatti, tutto ciò che il buon senso percepisce in questa scienza come una verità evidente di per sé, risulta pressoché sempre, una volta verificato nella pratica, non solamente falso, ma addirittura funesto.

Tanto per cominciare, se non si fosse mai sentito parlare di governi, e gli uomini fossero chiamati a deliberare, per esempio, sulla monarchia ereditaria o elettiva, si considererebbe giustamente un insensato colui che decidesse a favore della prima. Gli argomenti contro di essa si presentano cosí naturalmente alla ragione, che è inutile ricordarli.

Tuttavia la storia, che è la politica sperimentale, dimostra che la monarchia ereditaria è il governo piú stabile, piú felice e piú naturale per l'uomo, e la monarchia elettiva, al contrario, la peggior specie conosciuta di governo.

In materia di popolazione, di commercio, di leggi protezionistiche, e di mille altri importanti argomenti, si trova pressoché sempre la teoria piú plausibile contraddetta e annullata dall'esperienza. Citiamo qualche esempio.

Da dove bisogna cominciare per rendere potente uno stato? « Bisogna innanzitutto favorire la popolazione in tutti i modi possibili ». Al contrario, ogni legge che tenda a favorire direttamente la popolazione, senza tenere conto di altri fattori, è cattiva. È necessario inoltre cercare di favorire nello Stato una certa forza morale che scoraggi

Da Essai sur le principe générateur des constitutions politiques, *Lyon, J. B. Pélagaud, 1845, pp. III-XV. Traduzione di R. Falcioni.*

il numero dei matrimoni e li renda meno fecondi. Le statistiche, dimostrando che il tasso delle nascite supera quello delle morti, non provano altro che l'incremento della miseria, etc. Gli economisti francesi hanno appena abbozzato la dimostrazione di queste verità, e il bel lavoro di M. Malthus la porta a compimento.

Come fare per prevenire miserie e carestie? — « Niente di piú semplice. Bisogna impedire l'esportazione di grano. » — Al contrario, bisogna assegnare un premio a coloro che l'esportano. L'esempio e l'autorevolezza dell'Inghilterra ci costringono ad *inghiottire* questo paradosso.

Che fare per sostenere il cambio in favore di un paese? — « Bisogna senza dubbio impedire che il numerario esca dal paese; e, di conseguenza, controllare tramite forti leggi protezionistiche che lo Stato non importi piú di quanto venda. » Al contrario, non si sono mai impiegati mezzi del genere senza fare abbassare il cambio ovvero, che è la stessa cosa, senza aumentare il debito della nazione; e mai si sceglierà la strada opposta senza farlo alzare, cioè senza verificare che il credito della nazione nei confronti dei suoi vicini s'è accresciuto, etc.

Ma è proprio nella costituzione stessa degli imperi, quando cioè la politica assume il carattere piú sostanziale e fondamentale, che la riflessione che qui ci interessa acquista maggior importanza. Voglio dire che i filosofi tedeschi hanno coniato il termine *metapolitica* che sta in rapporto a quello di *politica* come il termine *metafisica* a quello di *fisica*. Sembra che questa nuova espressione sia stata inventata per esprimere *la metafisica della politica*; poiché ne esiste una, e questa scienza merita l'attenzione degli osservatori.

Un anonimo scrittore che si occupava parecchio di questa sorta di speculazioni, e che cercava di svelare i fondamenti nascosti dell'edificio sociale, si credé in diritto, circa vent'anni orsono, di avanzare, in qualità di assiomi incontestabili, le seguenti proposizioni, diametralmente opposte alle teorie del tempo:

1 Nessuna costituzione risulta da una deliberazione: i diritti del popolo non sono mai scritti, o non lo sono

che in quanto semplici dichiarazioni di diritti anteriori non scritti.

2 In questi casi particolari l'azione umana è circoscritta al punto che gli uomini che agiscono si identificano con le circostanze.

3 I diritti dei popoli propriamente detti, derivano pressoché sempre da concessioni dei sovrani, e questo si può constatare storicamente: ma i diritti del sovrano e dell'aristocrazia non hanno né data né autori conosciuti.

4 Queste stesse concessioni sono sempre state precedute da uno stato di cose che le ha rese necessarie e che non dipendeva dal sovrano.

5 Benché le leggi scritte non siano mai nient'altro che dichiarazioni di diritti anteriori, è tuttavia necessario che tutti questi diritti possano essere messi per iscritto.

6 Piú si scrive, e piú l'istituzione è debole.

7 Nessuna nazione può vivere in libertà, se non l'ha mai conosciuta [1]; l'influenza umana non si estende oltre i confini del diritto esistente.

8 I legislatori propriamente detti sono uomini straordinari appartenuti forse soltanto al mondo antico e all'infanzia delle nazioni.

9 Questi legislatori, pur con tutta la loro potenza meravigliosa, non hanno mai fatto altro che riunire degli elementi preesistenti, e hanno sempre agito in nome della Divinità.

10 La libertà, in un certo senso, è un dono dei Re; infatti, pressoché tutte le nazioni libere furono fondate e costituite grazie ai Re [2].

[1] Invoco Machiavelli come testimone: « Un populo uso a vivere sotto un principe, se per qualche accidente diventa libero, con difficoltà mantiene la libertà ». *Discorsi sopra la prima* Deca *di Tito Livio*, 1, XVI.

[2] Ciò deve essere preso in grande considerazione nelle monarchie moderne. Cosí come ogni legittima e santa concessione di questo genere deve partire dal sovrano, tutto ciò che invece gli viene strappato con la forza deve essere bollato d'anatema. *Scrivere una legge*, diceva Demostene, *non è niente: è FARLA VOLERE che è tutto.* Ma se questo è vero per un sovrano nei confronti del popolo, cosa dovremmo dire d'una *nazione*, e

11 Non è mai esistita nazione libera che non abbia posseduto nella propria costituzione naturale dei germi di libertà antichi tanto quanto se stessa; e mai una nazione ha tentato di sviluppare grazie alle sue leggi fondamentali scritte altri diritti che non fossero quelli esistenti nella sua costituzione naturale.

12 Una qualsiasi assemblea umana non può fondare e costituire una nazione. Un tentativo del genere dovrebbe essere annoverato fra i piú memorabili gesti di follia[3].

Sembra proprio che, dal 1796, data della prima edizione del libro che qui citiamo[4], nulla sia accaduto nel mondo che possa costringere l'autore a ritrattare la sua teoria. Al contrario, noi crediamo che, in questo momento, possa tornare utile svilupparla completamente e seguirla fino alle estreme conseguenze, una delle quali, senza dubbio la piú importante, è quella che si trova enunciata nel cap. X della stessa opera.

L'uomo non può istituire sovrani. Tutt'al piú può servire da strumento per spossessare un sovrano e lasciare i suoi Stati a un altro sovrano già principe ... « *Del resto, non è mai esistita famiglia sovrana a cui si possa imputare un'origine plebea. Se questo fenomeno s'avverasse, farebbe certamente epoca.* »[5].

Si rifletta su questa tesi, che la *censura divina* legittima in maniera molto solenne. Ma chissà se l'ignorante leggerezza della nostra epoca non suggerirà seriamente: *Se avesse voluto, sarebbe ancora al suo posto?* Cosí come ripete ancora, dopo due secoli: *Se Richard Cromwell avesse avuto il genio di suo padre, avrebbe mantenuto*

cioè di un pugno di teorici scalmanati che proponessero una costituzione a un sovrano legittimo, nello stesso modo in cui si propone una capitolazione a un generale assediato? Tutto ciò sarebbe indecente, assurdo e, soprattutto, nullo.

[3] Cito ancora Machiavelli: « È necessario che uno sia che dia il modo e della cui mente dipenda qualunque simile ordinazione ». *Discorsi sopra la prima* Deca *di Tito Livio*, 1, cap. IV.

[4] *Considérations sur la France*, cap. IV.

[5] *Ibidem*, cap. X, III.

il protettorato per la sua famiglia; che è precisamente uguale a dire: *se questa famiglia non avesse smesso di regnare, regnerebbe ancora.*

È scritto: SONO IO CHE CREO I SOVRANI[6]. Questa non è una frase da pulpito, una metafora da predicatore; è la verità letterale, semplice e palmare. Esiste una legge del mondo politico. Dio *crea* i Re, letteralmente. Egli plasma le stirpi reali; le fa maturare nel mezzo di una nuvola che nasconde la loro origine. Esse compaiono in seguito *coronate di gloria e di onore* e si insediano: ed ecco il piú grande indizio della loro legittimità.

Il fatto è che s'impongono per se stesse, senza violenza da un lato, e senza deliberazioni dall'altro: si tratta di una specie di magnifica impassibilità che non è facile esprimere. *Legittima usurpazione* mi sembrerebbe l'espressione propria (se non fosse un po' troppo ardita) per caratterizzare questa sorta d'origini che il tempo si premura di consacrare.

Non ci si lasci dunque abbagliare dalle migliori apparenze umane! Chi mai potrà assommarne di piú di quel personaggio straordinario * della cui caduta risuona ancora tutta Europa? Si è mai vista una sovranità in apparenza tanto affermata, una maggiore disponibilità di mezzi, un uomo piú potente, piú attivo, piú temibile? A suo tempo l'abbiamo visto schiacciare venti nazioni ammutolite e terrorizzate; il suo potere aveva inoltre messo tali radici che facevano *disperare la speranza*: tuttavia è caduto, e cosí in basso, che la pietà con cui lo si contempla si ritrae, per la paura di esserne *sfiorata*. Si può, del resto, osservare di sfuggita che, per una ragione *un po' diversa*, è diventato ugualmente difficile parlare sia di quest'uomo che dell'augusto rivale che ne ha liberato il mondo. L'uno sfugge all'insulto, e l'altro all'elogio. Ma torniamo a noi.

In un'opera conosciuta soltanto da un piccolo numero di persone a San Pietroburgo, l'autore scriveva nel 1810:

[6] *Per me reges regnant. Prov.* VIII.15

* Napoleone (*N.d.C.*).

« Allorché due partiti si scontrano in una rivoluzione, se si vedono cadere da una parte vittime illustri, si può scommettere che questo partito finirà per vincere, malgrado ogni apparenza contraria ».

Ecco ancora un enunciato la cui verità si palesa nel modo piú lampante e meno prevedibile. L'ordine morale ha le sue leggi come quello fisico, e la ricerca di queste leggi è assolutamente degna di occupare le meditazioni dell'autentico filosofo. Dopo un intero secolo di futilità criminali è tempo di rammentarci ciò che noi siamo, e di fare risalire ogni scienza alle sue origini [...]

IL PAPA

LIBRO I CAPITOLO 1

Che cosa non è stato detto sull'infallibilità considerata dal punto di visto teologico! Sarebbe difficile aggiungere nuovi argomenti a quelli che i difensori di questa alta prerogativa hanno accumulato per appoggiarla su fondamenta incrollabili, e per liberarla da quei fantasmi con cui i nemici del cristianesimo e dell'unità l'hanno circondata nella speranza di renderla almeno odiosa, se non fossero poi riusciti a far di peggio.

Ma non so se sia stato abbastanza sottolineato, su questo argomento come su tanti altri, che le verità teologiche non sono altro che verità generali, manifestate e divinizzate all'interno della cerchia religiosa, in modo che non se ne potrebbe attaccare una senza attaccare una legge del mondo.

L'*infallibilità* nell'ordine spirituale, e la *sovranità* nell'ordine temporale, sono due termini perfettamente sinonimi. Entrambi esprimono quell'alta potenza che domina ogni altra, e da cui ogni altra discende, che governa e non è governata, che giudica e non è giudicata.

Quando noi diciamo che *la Chiesa è infallibile*, non chiediamo per essa, ed è fondamentale osservarlo, alcun privilegio particolare; noi domandiamo soltanto che essa fruisca del diritto comune a tutte le possibili sovranità, che agiscono tutte, necessariamente, come infallibili; poiché ogni governo è assoluto, e dal momento in cui gli si potesse resistere con il pretesto di un errore o di un'ingiustizia, non esisterebbe piú.

La sovranità ha senza dubbio forme differenti. Non parla a Costantinopoli come a Londra, ma quando abbia parlato, a suo modo, qui come là, il *bill* è senza appello, proprio come il *fetfa*.

Da Du Pape, *Genève, Droz, 1966, pp. 27-30; 129-143; 274-278. Traduzione di R. Falcioni.*

Ed è la stessa cosa per la Chiesa: in un modo o nell'altro, è necessario che sia governata, come ogni altra associazione, altrimenti verrebbero meno l'aggregazione, la coesione, l'unità. Questo governo è dunque per sua natura infallibile, cioè *assoluto*, altrimenti non potrebbe governare.

Nell'ordine giudiziario, che è parte del governo, non risulta fin troppo evidente quanto sia necessario risalire a una potenza che giudichi e che non sia giudicata — e precisamente perché essa si pronuncia in nome della potenza suprema, di cui si presuppone sia nient'altro che l'organo e la voce? Si faccia come si crede; si dia pure a questo alto potere giudiziario il nome che si vuole, ma sarà sempre necessario che ce ne sia uno al quale non si possa dire: *Avete sbagliato*. Resta inteso che colui che viene condannato protesta sempre contro l'arresto e non dubita mai dell'iniquità del tribunale; ma il politico disinteressato, che vede le cose dall'alto, se la ride di queste vane rimostranze. Egli sa che esiste un punto dove bisogna fermarsi; sa che le estenuanti lentezze, gli appelli senza fine e l'insicurezza delle proprietà sono, se cosí è lecito esprimersi, piú ingiusti dell'ingiustizia.

Si tratta dunque di sapere dove sia posta la sovranità nella Chiesa; poiché dal momento che verrà riconosciuta, non sarà piú lecito appellarsi contro le sue decisioni.

Ebbene, è evidente, tanto per la ragione quanto per la fede, che la Chiesa universale è una monarchia. La sola idea di *universalità* implica questa forma di governo, la cui assoluta necessità riposa sulla doppia ragione del numero dei sudditi e dell'estensione geografica dell'impero.

Cosicché, tutti gli scrittori cattolici degni di questo nome convengono all'unanimità che il regime della Chiesa è monarchico, ma abbastanza temperato d'aristocrazia perché risulti il migliore e il piú perfetto dei governi.

Bellarmino è d'accordo e ammette, con perfetto candore, che il governo monarchico temperato vale piú della monarchia pura.

Possiamo notare che attraverso tutti i secoli cristiani questa forma monarchica non è mai stata contestata e disprezzata se non da quegli stessi faziosi che essa reprimeva.

Nel corso del XVI secolo i riformati attribuirono la sovranità alla *Chiesa*, cioè al popolo. Il XVIII secolo non fece altro che trasporre questa massima in politica: si tratta dello stesso sistema, della stessa teoria, fino alle estreme conseguenze. Che differenza c'è infatti fra la *Chiesa di Dio, unicamente guidata dalla sua parola, e la grande repubblica una e indivisibile, unicamente governata dalle leggi e dai deputati del popolo sovrano?* Nessuna. Si tratta della stessa follia che ha soltanto cambiato epoca e nome.

Che cos'è una repubblica dal momento in cui eccede certe dimensioni? È un paese piú o meno vasto, comandato da un certo numero di uomini che si definiscono *la repubblica*. Ma in ogni caso il governo rimane UNO; poiché non esiste, e non può esistere, una repubblica disseminata.

Infatti, al tempo della repubblica romana la sovranità repubblicana risiedeva nel *forum*, e i paesi sottomessi, cioè pressapoco i due terzi del mondo conosciuto, erano una monarchia di cui il *forum* costituiva il sovrano assoluto e spietato. Ma se voi toglieste questo Stato dominatore non resterebbero piú né legame né governo comune, cosicché sparirebbe pure l'unità.

Dunque è con piena malafede che le Chiese presbiteriane hanno preteso, a forza di parlare, di farci accettare, come un presupposto possibile, quella forma repubblicana che non appartiene per nulla a loro, eccetto che in un senso particolare e separato: si pretende che ogni paese abbia la sua Chiesa, repubblicana, ma non esiste, e non può esistere, una *Chiesa cristiana repubblicana*, tanto che la liturgia presbiteriana cancella quell'articolo simbolico che i ministri di questa credenza sono tuttavia obbligati a pronunciare almeno ogni domenica: *Credo nella Chiesa, una, santa,* UNIVERSALE *e apostolica*. Poiché dal momento in cui non esistono piú centro né governo comuni, non ci può neppure essere unità né,

di conseguenza, una *Chiesa universale* (ovvero cattolica): infatti, entro quel presupposto, non esiste Chiesa particolare alcuna che possegga il *mezzo costituzionale* per sapere se sia in comunità di fede con le altre.

Sostenere che una folla di Chiese indipendenti formino una Chiesa *una e universale* significa sostenere, in altri termini, che tutti i governi politici d'Europa non formino che un solo governo, *uno e universale.* Queste due idee sono identiche: su ciò non si può discutere.

Se qualcuno si mettesse in testa di proporre *un regno di Francia senza re di Francia, un impero di Russia senza imperatore di Russia, etc.*, si crederebbe, giustamente, che abbia perduto il senno; sarebbe tuttavia rigorosamente la medesima impostazione di quella *di una Chiesa universale senza un capo.*

Sarebbe superfluo parlare di aristocrazia; infatti, non essendoci mai stati nella Chiesa corpi che abbiano avuto la pretesa di reggerla sotto alcuna forma elettiva o ereditaria, ne consegue che il suo governo è necessariamente monarchico, poiché ogni altra forma si trova ad essere rigorosamente esclusa.

Una volta stabilita la forma monarchica, l'infallibilità non è piú nient'altro che una necessaria conseguenza della *supremazia* o, piuttosto, è assolutamente la stessa cosa sotto due nomi differenti. Ma per quanto questa identità sia evidente, non si è mai visto, o voluto vedere, che tutta la questione dipende da questa sola verità; ed essendo questa verità dipendente a sua volta dalla natura stessa delle cose, essa non ha alcun bisogno di appoggiarsi sulla teologia; di conseguenza, posta la unità come necessaria, non potrebbe essere contestato al Sovrano Pontefice l'errore, nemmeno quando fosse possibile, cosí come non può essere contestato ai sovrani temporali, che pure non hanno mai aspirato alla infallibilità. In pratica è assolutamente la stessa cosa non essere soggetto all'errore e non poterne essere accusato. Cosí, quand'anche si fosse d'accordo che nessuna promessa divina sia stata fatta al Papa, egli non risulterebbe meno infallibile, e sarebbe considerato tale in quanto ultimo tribunale: poiché, qualsiasi giudizio al quale non

ci si possa appellare è e deve essere ritenuto giusto presso ogni società umana, sotto ogni forma di governo immaginabile, e ogni autentico statista mi capirà bene allorquando dirò che il Sovrano Pontefice non solo *è*, ma *deve essere* infallibile.

Chi avrà il diritto di dire al Papa che si sbaglia avrà, per lo stesso motivo, il diritto di disobbedirgli: e ciò dissolverebbe la supremazia (ovvero l'infallibilità) [...].

LIBRO II CAPITOLO 1

L'uomo, nella sua qualità di essere a un tempo morale e corrotto, retto nella sua intelligenza e perverso nella sua volontà, deve necessariamente essere governato; altrimenti, sarebbe a un tempo socievole e insocievole, e la società sarebbe insieme necessaria ed impossibile.

Verifichiamo nei tribunali la necessità assoluta della sovranità: infatti l'uomo deve essere governato cosí come deve essere giudicato, e per lo stesso motivo, cioè perché, ovunque non c'è *sentenza*, c'è *guerra.*

Su questo punto, come su tanti altri, l'uomo non è in grado di immaginare niente di meglio di quanto già esiste, cioè una potenza che guidi gli uomini con regole generali, fatte non per un singolo caso o per un singolo uomo, ma per ogni caso, per tutti i tempi e per qualsiasi uomo.

L'uomo agisce giustamente, almeno nelle sue intenzioni, in ogni caso che non riguardi se stesso, ed è questo che rende la sovranità, e di conseguenza la società, possibile. I casi in cui la sovranità compie volontariamente il male sono, per la stessa natura delle cose, piú rari degli altri; precisamente, per seguire ancora la stessa analogia, nell'amministrazione della giustizia i casi in cui i giudici sono tentati di prevaricare risultano necessariamente rari in rapporto agli altri. Se cosí non fosse, l'amministrazione della giustizia, cosí come la sovranità, sarebbero impossibili.

Il principe piú dissoluto non impedisce che si perse-

guano gli scandali pubblici nei tribunali, posto che non vi si discuta della sua signoria. Ma anche se, sfortunatamente, desse i peggiori esempi, proprio perché egli è il solo sopra la giustizia, le leggi generali potrebbero essere sempre eseguite.

Dunque, poiché l'uomo risulta necessariamente associato e necessariamente governato, la sua volontà non conta nulla nell'insediamento del governo: infatti, poiché i popoli non sono in grado di scegliere, e la sovranità risulta direttamente dall'umana natura, i sovrani non esistono affatto *per grazia dei popoli*, e la sovranità non è risultato della loro volontà piú di quanto lo sia la società stessa.

Spesso è stato domandato se il re sia fatto per il popolo o viceversa. Questa domanda rivela scarsa capacità di riflessione. Le due proposizioni sono false considerate separatamente, e vere se considerate insieme. Il popolo è fatto per il sovrano, il sovrano è fatto per il popolo; l'uno e l'altro sono fatti perché ci sia una sovranità.

La molla centrale, dentro l'orologio, non è fatta per il bilanciere, né questo per quella; bensí sono fatti l'uno per l'altra, ed entrambi per segnare l'ora.

Niente sovrano senza nazione, niente nazione senza sovrano: ma quella deve piú al sovrano che il sovrano a lei, perché essa gli deve l'esistenza sociale e tutti i beni che ne risultano, mentre il principe non riceve dalla propria sovranità che un vano splendore che non ha niente a che fare con la felicità e che, anzi, la esclude quasi sempre.

CAPITOLO 2

Benché la sovranità non abbia maggior interesse che mostrarsi giusta, e benché i casi in cui è tentata di non esserlo siano senza paragone meno numerosi degli altri, tuttavia rimangono disgraziatamente parecchi; e il particolare carattere di certi sovrani può aumentare questi

inconvenienti al punto che, per sopportarli, non rimane altro modo che compararli a quelli che avrebbero luogo se il sovrano non esistesse affatto.

Era dunque impossibile che gli uomini non facessero di quando in quando qualche sforzo per mettersi al riparo dagli eccessi di questa enorme prerogativa; ma, su questo punto, l'universo si è diviso in due sistemi di assoluta diversità.

L'audace razza di Japhet non ha mai cessato, se è permesso esprimersi cosí, *di gravitare* verso quella che viene definita *libertà*, cioè verso quello Stato in cui il governante è tanto poco governante, e il governato tanto poco governato, quanto piú è possibile. Sempre in guardia contro i suoi capi, ben presto l'Europeo li ha cacciati, e ben presto ha loro opposto delle leggi. Ha provato di tutto, ha esaurito tutte le forme immaginabili di governo per poter fare a meno dei capi o per ridurre il loro potere.

La sterminata posterità di Sem e Cam ha imboccato invece un'altra strada. Dai tempi piú antichi fino ai nostri, essa ha sempre detto all'uomo: *Fate pure tutto ciò che volete, ma allorché vi avremo raggiunti, vi taglieremo la gola.*

Del resto, essa non ha mai potuto né voluto comprendere che cosa sia una repubblica; essa non capisce nulla della bilancia dei poteri, di tutti quei privilegi e quelle leggi fondamentali di cui noi andiamo cosí fieri. Da quelle parti, l'uomo piú ricco e padrone delle proprie azioni, possessore di un'immensa fortuna mobile, assolutamente libero di trasferirla dove piú crede opportuno, sicuro inoltre di una perfetta protezione sul suolo europeo, vedendosi minacciato dal cappio o dal pugnale, purtuttavia li preferisce alla disgraziata prospettiva di morire di noia in mezzo a noi.

Nessuno, senza dubbio, penserà di consigliare all'Europa il diritto pubblico, cosí breve e cosí chiaro, dell'Asia e dell'Africa; ma poiché dalle nostre parti il potere è sempre temuto, discusso, attaccato e trasferito, poiché non c'è nulla di piú insopportabile per il nostro orgoglio che il governo dispotico, allora il piú grande problema

europeo è di arrivare a capire *come si possa limitare il potere sovrano senza distruggerlo.*

Si è detto recentemente: « *Ci vogliono leggi fondamentali, è necessaria una costituzione* ». Ma chi stabilirà quelle leggi fondamentali e chi le renderà esecutive? L'assemblea o l'individuo che ne avrà la forza sarà sovrano, poiché sarà piú forte del sovrano, tanto che, nell'atto stesso dell'insediamento, lo detronizzerà. Se invece la legge costituzionale è una concessione del sovrano, la questione ricomincia. Chi impedirà a uno dei suoi successori di violarla? Bisogna che il diritto di resistenza sia attribuito a un corpo sovrano o a un individuo: altrimenti non potrebbe essere esercitato che attraverso la rivolta, rimedio terribile, peggiore di qualsiasi male.

D'altra parte, non risulta che i numerosi tentativi fatti per limitare il potere sovrano abbiano mai suscitato il desiderio di imitarli. Soltanto l'Inghilterra, favorita dall'Oceano che la circonda e da un carattere nazionale che si presta ad esperienze del genere, è potuta riuscire in qualcosa di simile; ma la sua costituzione non ha ancora superato la prova del tempo, e questo stesso famoso edificio datato MDCLXXXVIII sembra vacillare sulle sue fondamenta ancora fresche. Le leggi civili e penali di questa nazione non sono affatto superiori a quelle delle altre, lo stesso diritto di auto-tassazione, conquistato con fiumi di sangue, non le è valso che il privilegio di essere la nazione piú tassata dell'universo. Un certo spirito soldatesco, che è la cancrena della libertà, minaccia molto chiaramente la costituzione inglese; e passo volentieri sotto silenzio ben altri sintomi. Come finirà? L'ignoro. Ma quando le cose saranno tornate come io desidero, un esempio isolato nella storia proverà ben poco in favore delle monarchie costituzionali, dal momento che l'esperienza universale è contraria a quest'unico esempio.

Una grande e potente nazione ha tentato di compiere, sotto i nostri occhi, il piú grande sforzo verso la libertà che sia mai stato fatto al mondo: che cosa ha ottenuto? Si è coperta di ridicolo e di vergogna, per mettere alfine sul trono un gendarme corso al posto di un re francese, e, per il popolo, la servitú al posto dell'obbedienza. Essa è caduta in seguito nell'abisso dell'umiliazione; ed essendo sfuggita all'annientamento politico solo in virtú di un miracolo che non aveva il diritto di attendersi, si diverte, sotto il giogo degli stranieri [1], a leggere la sua costituzione che fa onore solo al suo re e sulla quale, d'altronde, il tempo non ha ancora potuto esprimersi.

Come chiunque sa, il dogma cattolico proscrive senza eccezioni ogni specie di rivolta, e per difendere questo dogma i nostri dottori adducono eccellenti ragioni filosofiche e politiche.

Il protestantesimo, al contrario, partendo dalla sovranità del popolo, dogma che ha poi trasposto dalla religione in politica, non vede, nel sistema della *non-resistenza*, nient'altro che il peggior avvilimento dell'uomo. Il dottor Beattie può forse essere citato come rappresentante di tutto il suo partito. Egli definisce il sistema cattolico della *non-resistenza* una *dottrina detestabile.* Egli suggerisce che l'uomo, allorché si tratti di resistere alla sovranità, si deve comportare *secondo il sentimento interiore di un particolare istinto morale di cui possiede la coscienza in se stesso, e che a torto viene confuso con il calore del sangue e degli spiriti vitali.* Rimprovera quindi al suo famoso compatriota, il dottor Berkeley, d'avere confuso questa potenza interiore, e d'avere creduto *che l'uomo, in qualità di essere ragionevole, deve lasciarsi guidare dai precetti di una ragione saggia ed imparziale.*

Io ammiro molto queste belle massime; ma esse hanno il difetto di non fare alcuna luce allo spirito quando debba decidersi in quelle difficili occasioni nelle quali le teorie sono assolutamente inutili.

Nel momento in cui viene deciso (poniamo per ipotesi) che si debba resistere alla potenza sovrana per ricondurla entro i suoi limiti, non si è ancora fatto nulla, poiché resta da chiarire *quando* si possa esercitare questo diritto, e *quali* uomini abbiano quello di esercitarlo.

I piú ardenti sostenitori del diritto di resistenza con-

[1] Ricordo al lettore che scrivevo cosí nel 1817.

vengono (e chi potrebbe dubitarne?) che lo si può giustificare solo nei confronti della tirannia. Ma che cos'è la tirannia? Un solo gesto, per quanto atroce, può portare questo nome? E se ne è necessario piú d'uno, quanti e di quale genere? Quale potere nello Stato ha il diritto di decidere *che è giunta l'ora della resistenza*? Se questo tribunale preesistesse, e facesse dunque già parte della sovranità, agendo sull'altra parte l'annienterebbe; ma se non preesistesse, da quale tribunale verrebbe istituito? È d'altronde possibile esercitare un diritto, sia pure giusto e incontestabile, senza mettere nel conto gli inconvenienti che ne possono risultare? La storia tutta quanta è lí ad insegnarci che le rivoluzioni, iniziate dagli uomini piú saggi, sono sempre terminate dai piú folli; che gli stessi autori ne sono sempre state le vittime e che gli sforzi dei popoli per creare o accrescere la propria libertà finiscono pressoché sempre per ridurli in catene. Non si scorgono che abissi, da ogni parte.

Ma, si obietterà, volete dunque slegare la tigre e ridurvi all'obbedienza passiva? Perbacco! Ecco cosa combinerà il re: « Prenderà i vostri figli per condurre le sue salmerie; ne farà guardiani di cavalli e li farà correre davanti al suo carro; ne farà ufficiali e soldati; prenderà gli uni a lavorare nei suoi campi e raccogliere le sue granaglie, e gli altri per fabbricare armi. Farà delle vostre figlie delle profumiere, delle cuoche e delle inservienti al suo servizio; prenderà per sé e i suoi quanto di meglio c'è nei vostri campi, nelle vostre vigne e nei vostri frutteti; riscuoterà la decima sui vostri grani e sulla vostra uva per avere di che ricompensare i suoi eunuchi e i suoi domestici. Egli prenderà i vostri servitori, i vostri servi, i vostri garzoni piú robusti e le vostre bestie da soma per farli lavorare a suo profitto; prenderà anche parte dei vostri armenti, e voi sarete suoi schiavi. »[2].

Non ho mai negato che il potere assoluto, sotto qualunque forma esista al mondo, comporti dei grandi inconvenienti. Al contrario, lo riconosco espressamente, e

[2] *I Samuele*, VIII, 11-17.

non penso affatto ad attenuarli: aggiungo solamente che ci si trova costretti in bilico fra due abissi.

CAPITOLO 3

Non è in potere dell'uomo creare una legge che non abbia bisogno di alcuna eccezione. Questa impossibilità risulta ugualmente sia dalla debolezza umana, che non saprebbe tutto prevedere, sia dalla natura stessa delle cose, delle quali alcune variano tanto da uscire per moto proprio dal cerchio della legge, e le altre, disposte per gradazioni impercettibili sotto generi comuni, non possono essere raccolte sotto un comune denominatore che non risulti poi falso nelle sfumature particolari.

Da ciò risulta, in ogni legislazione, la necessità di una potenza che conceda privilegi ed esenzioni. Poiché altrimenti, in luogo di fondati privilegi, si avrebbero violazioni; ma ogni trasgressione è pericolosa o mortale per la legge, mentre ogni privilegio la fortifica: infatti, nessuno potrebbe chiederle di essere privilegiato senza renderle omaggio, e senza quindi ammettere di non avere alcun punto di forza contro di essa.

La legge che prescrive l'obbedienza nei confronti dei sovrani è una legge generale come ogni altra: essa è buona, giusta e necessaria *in generale*, ma se Nerone fosse sul trono, potrebbe *sembrare* difettosa.

Dovrebbe perciò esserci, in casi come questi, una particolare esenzione dalla legge in generale, motivata da circostanze assolutamente impreviste. Non è forse meglio agire con cognizione di causa e in nome della autorità, piuttosto che precipitarsi sul tiranno con un cieco impeto che avrebbe ogni parvenza del crimine?

Ma a chi rivolgersi per questa esenzione? La sovranità riveste per noi un carattere sacro, è un'emanazione della potenza divina e le nazioni di ogni epoca l'hanno sempre posta sotto la tutela della religione; e il cristianesimo, soprattutto, l'ha presa sotto la sua particolare protezione, prescrivendoci di vedere nel sovrano un rappresentante e un'immagine di Dio stesso; per questo

non sarebbe assurdo pensare che, per essere dispensati dal giuramento di fedeltà, non esista autorità piú competente di questo alto potere spirituale *, unico sulla terra, le cui sublimi prerogative costituiscono parte della rivelazione.

Poiché il giuramento di fedeltà assoluta espone gli uomini a tutti gli orrori della tirannia, e la resistenza senza regole li espone a tutti quelli dell'anarchia, la dispensa da questo giuramento, pronunciata dalla sovranità spirituale, potrebbe ben delinearsi nel pensiero umano come l'unico mezzo per contenere l'autorità temporale senza offuscare il suo carattere.

Sarebbe del resto un errore credere che la dispensa dal giuramento entri, in questa ipotesi, in contraddizione con l'origine divina della sovranità. La contraddizione esiste tanto meno in quanto il potere dispensante verrebbe supposto eminentemente divino, e nulla impedirebbe che sotto certi aspetti e in circostanze straordinarie, gli venga subordinato un altro potere.

Le forme della sovranità, d'altronde, non sono le stesse dappertutto: sono stabilite da leggi fondamentali le cui autentiche basi non sono mai scritte. Pascal ha detto molto bene « che sarebbe tanto orrendo distruggere la libertà dove Dio l'ha posta, quanto introdurla dove non esiste ». Perché, infatti, la questione non riguarda la monarchia, ma la sovranità, e c'è molta differenza.

Questa osservazione è essenziale per sottrarsi al sofisma che si presenta cosí naturalmente: *La sovranità è limitata* ovunque; quindi ha origine dal popolo.

In primo luogo, per essere esatti, non esiste sovranità limitata: tutte sono assolute e infallibili, poiché in nessun paese è permesso sostenere che si ingannino.

Quando affermo che *nessuna sovranità è limitata*, intendo *nel suo legittimo esercizio*, ed è necessario sottolinearlo accuratamente. Poiché si può ugualmente dire, da due differenti punti di vista, *che ogni sovranità è limitata*, e che *nessuna sovranità è limitata.* Essa è limitata, in quanto nessuna sovranità può tutto; essa non

* Il papa (*N.d.C.*).

lo è, perché all'interno del suo legittimo ambito, tracciato dalle leggi fondamentali di ciascun paese, è sempre e ovunque assoluta, senza che alcuno abbia il diritto di dire che sia ingiusta o che si inganni. La legittimità non consiste dunque nel comportarsi in un modo o in un altro all'interno dell'ambito della sovranità, ma nel non uscirne.

E proprio o ciò si presta sempre scarsa attenzione. Si dirà, per esempio: in Inghilterra la sovranità è limitata; niente di piú falso. È il *potere regale* che è limitato in quella celebre contrada. Ora, questo potere non costituisce tutta la sovranità, neppure in teoria. Ma nel momento in cui i tre poteri, che in Inghilterra costituiscono la sovranità, si sono accordati, che cosa possono? Bisogna rispondere con Blackstone: TUTTO. E che si può fare contro di loro, legalmente? NULLA.

Cosí, la questione dell'origine divina si può trattare a Londra come a Madrid o altrove, ma ovunque presenta gli stessi problemi, benché le forme della sovranità cambino a seconda dei paesi.

In secondo luogo, il mantenimento di forme di governo coerenti con le leggi fondamentali non altera né l'essenza né i diritti della sovranità. Dei giudici superiori che, per colpa di intollerabili sevizie, privassero un padre di famiglia del diritto di allevare i suoi figli, dovrebbero per questo essere considerati detrattori dell'autorità paterna e negatori del suo carattere divino? Trattenendo una potestà entro i suoi limiti, il tribunale non ne contesta né la legittimità, né il carattere, né la estensione legale: al contrario, conferma tutto ciò solennemente.

Il Sovrano Pontefice dunque, dispensando i sudditi dal giuramento di fedeltà, non commetterebbe nulla contro il diritto divino. Testimonierebbe soltanto che la sovranità è un'autorità divina e sacra, che non può essere controllata che da un'autorità, altrettanto divina, ma di ordine superiore, e investita specialmente di questo potere in casi straordinari.

Sarebbe un paralogismo concludere cosí: Dio è l'autore della sovranità, dunque essa è *incontrollabile*. Se Dio l'ha creata e mantenuta tale, d'accordo; in caso con-

trario lo nego. Infatti, Dio è senza dubbio padrone di creare una sovranità limitata dalla sua stessa origine oppure in seguito, da un potere insediato nel momento stabilito dai Suoi disegni; e anche sotto questa forma essa risulterebbe divina.

La Francia, prima della rivoluzione, aveva bene, credo, delle leggi fondamentali che il re non poteva nemmeno sfiorare. Tuttavia, la teologia francese al completo respingeva giustamente il sistema della sovranità popolare in quanto dogma anticristiano; dunque, questa e quella umana restrizione non hanno niente in comune con l'origine divina; e, d'altronde, sarebbe veramente singolare che solo al dispotismo appartenesse questa sublime prerogativa.

E, come conseguenza ancor piú evidente e decisiva, un potere divino, solennemente e direttamente ispirato dalla divinità, non altererebbe l'essenza di alcuna opera divina che venisse a modificare.

Queste idee frullavano in testa ai nostri antenati che non erano assolutamente in grado di rendersi conto di questa teoria, né di esprimerla in forma sistematica. Essi lasciarono penetrare nel loro spirito solamente la vaga idea *che la sovranità temporale possa essere controllata da quell'alto potere spirituale che ha diritto, in certi casi, di revocare il giuramento di fedeltà del suddito.*

CAPITOLO 4

Non mi sento affatto obbligato a rispondere alle obiezioni che si potrebbero sollevare contro le idee che sto esponendo: infatti non intendo affatto predicare il *potere indiretto* dei Papi. Dico soltanto che queste idee non hanno niente d'assurdo. Io argomento *ad hominem*, o, per meglio dire, *ad homines*. Rivendico la libertà di dire al mio secolo che esiste una manifesta contraddizione fra il suo entusiasmo costituzionale e il suo accanirsi contro i Papi; io gli porto le prove, e non c'è niente di piú facile, che su questo importante problema

se ne sa di meno, certo non di piú, che nel Medioevo.

Smettiamo di divagare, e chiariamo dunque in buona fede il nostro partito sulla grande questione dell'obbedienza passiva, ovvero della non-resistenza. Vogliamo dunque affermare innanzitutto « che, per nessuna ragione immaginabile [3] è permesso resistere all'autorità; che bisogna ringraziare Dio per i buoni príncipi, e sopportare pazientemente i cattivi, in attesa che il grande riparatore dei torti, il tempo, ne renda giustizia; che comporta sempre maggior pericolo resistere che soffrire, etc. »? Io acconsento a tutto ciò e sono pronto a farlo anche in avvenire.

Ma se proprio si rendesse necessario porre dei limiti legali alla potenza sovrana, suggerirei con tutto il cuore che gli interessi dell'umanità siano affidati al Sovrano Pontefice.

I difensori del diritto di resistenza hanno evitato troppo spesso di porre la questione in buona fede. E in effetti, non si tratta di sapere *se*, ma *quando e come* sia permesso resistere. Il problema è del tutto pratico e, cosí impostato, fa tremare. Ma se il diritto di resistere si evolvesse in diritto di impedire, che invece di risiedere nel suddito appartenesse a una potenza di ordine differente, l'inconveniente non sarebbe piú lo stesso, poiché questa ipotesi ammette la resistenza senza rivoluzione e senza violazione alcuna della sovranità.

Questo diritto d'opposizione poi, riposto in un capo unico e riconosciuto, potrebbe essere regolato ed esercitato con ogni prudenza e in tutte le sfumature immaginabili; altrimenti, come nel caso della resistenza interiore, potrebbe essere esercitato solo dai sudditi, dalla folla, in una parola, dal popolo, e di conseguenza solo attraverso l'insurrezione.

E non è tutto: il *veto* del Papa potrebbe essere esercitato contro tutti i sovrani e si adatterebbe a ogni costituzione e ad ogni carattere nazionale. Si fa presto

[3] Quando dico *nessuna ragione immaginabile*, è evidente che escludo sempre quel caso in cui il sovrano comandasse il crimine [...].

a dire « monarchia limitata »: in teoria niente di piú facile! Ma, in pratica, l'esperienza non trova che un esempio, equivoco per durata e che il giudizio di Tacito [4] ha proscritto da tempo, senza citare una folla di circostanze che permettono e inducono a considerare questo governo come puramente locale e, forse, passeggero.

La potenza pontificale, al contrario, è per sua essenza la meno soggetta ai capricci della politica. Per di piú chi la esercita è sempre anziano, celibe e prete: ciò esclude il novantanove per cento degli errori e delle passioni che travagliano lo Stato. Infine, poiché la sua potenza è di natura diversa da quella dei sovrani temporali e non chiede mai nulla per sé, si potrebbe legittimamente credere che, se proprio tutti gli inconvenienti non fossero eliminati, cosa impossibile, ne resterebbero tanto pochi quanto è lecito sperare, *essendo la natura umana quello che è*; e questo per ogni uomo sensato è il punto di perfezione.

Sembra dunque che, per costringere la sovranità entro i suoi legittimi confini, cioè per impedirle di violare le leggi fondamentali dello Stato, di cui la religione è la prima, l'intervento piú o meno potente, piú o meno attivo, della supremazia spirituale, sia un mezzo plausibile almeno quanto ogni altro.

Si potrebbe andare ancora oltre e sostenere, con uguale sicurezza, che questo mezzo è quello piú accettabile e meno urtante per i sovrani. Se il principe fosse libero di accettare o meno delle briglie, certamente non le accetterebbe, poiché né il potere né la libertà hanno mai saputo dire: *Basta cosí.* Ma supponendo che la sovranità si vedesse inevitabilmente costretta a ricevere un freno e non rimanesse che da sceglierlo, non sarei affatto stupito se essa preferisse il Papa a un senato colegislativo, a un'assemblea nazionale, etc.; infatti i Sovrani Pontefici domandano ben poco ai principi, e solo le vere enormità attirano il loro biasimo.

[4] *Delecta exiis et consociata reipublicae forma laudari facilius quam evenire, vel si evenerit haud diuturna esse potest* (Tacito, *Annales*, IV, 33).

I Papi hanno talvolta lottato contro i sovrani, mai contro le sovranità. L'atto stesso con il quale dispensavano i sudditi dal giuramento di fedeltà, confermava la sovranità inviolabile. I Papi ammonivano i popoli che nessun potere umano poteva colpire il sovrano, la cui autorità veniva sospesa soltanto da una potenza divina; cosicché, i loro anatemi, lungi dal venir meno al rigore delle massime cattoliche sull'inviolabilità dei sovrani, non servivano, al contrario, che a fortificarle agli occhi dei popoli.

Se qualcuno scorgesse una sottigliezza in questa distinzione fra sovrano e sovranità, gli sacrificherò volentieri queste espressioni, di cui non ho alcun bisogno. Dirò molto semplicemente che i colpi menati dalla Santa Sede su di un piccolo numero di sovrani, quasi tutti odiosi e talvolta veramente insopportabili per i loro crimini, li riuscirono a fermare o a spaventare, senza per questo alterare nello spirito dei popoli l'alta e sublime idea che essi dovevano avere dei loro capi. I Papi venivano universalmente riconosciuti come delegati della Divinità dalla quale viene espressa la sovranità. I piú grandi príncipi ricercarono nella consacrazione la sanzione e, per cosí dire, il complemento del loro diritto. Il primo fra questi sovrani di antico stampo, l'imperatore tedesco, doveva essere consacrato nelle mani stesse del Papa. Si supponeva che ricevesse da lui il proprio carattere augusto, e che non fosse veramente imperatore se non in quanto « sacro ». Si vedrà piú avanti ogni dettaglio di questo diritto pubblico, del quale non è mai esistito uno piú generale e piú incontestabilmente riconosciuto. I popoli che vedevano scomunicare un re si dicevano: *Bisogna che questa potenza sia ben alta, ben sublime, tanto al di sopra di ogni umano giudizio, perché non possa essere controllata che dal Vicario di Gesú Cristo.*

Riflettendo su questo argomento, ci esponiamo a una grande illusione. Ingannati dagli strepiti filosofici, noi crediamo che i Papi passino il loro tempo a deporre

re; e poiché questi episodi si susseguono di continuo nei libercoli *in-dodicesimo* che noi leggiamo, crediamo che nella realtà sia avvenuto lo stesso. Ma quanti sono i sovrani *ereditari* effettivamente deposti dai Papi? Ci si è sempre limitati a minacce e transazioni. Quanto ai príncipi *elettivi*, si trattava di creazioni umane che si potevano ben disfare, dal momento che si erano fatte; e tuttavia, ci si riduce ancora a due o tre príncipi forsennati, che per la salvezza del genere umano trovarono un freno (anche se debole e molto insufficiente) nella potenza spirituale dei Papi. Per il resto, tutto si svolse tranquillamente nell'universo politico. Ciascun re aveva le carte in regola nei confronti della Chiesa; i Papi non pensavano affatto ad immischiarsi nella loro amministrazione, e fino a quando non prese loro la fantasia di laicizzare il sacerdozio, di ripudiare le proprie mogli e di pretenderne due per volta, i re non ebbero niente da temere da quel lato.

A questa solida teoria l'esperienza aggiunge la sua dimostrazione. Quale è stato il risultato di questi grandi scossoni di cui tanto si parla? L'origine divina della sovranità, questo dogma conservatore degli Stati, si trovò universalmente riconosciuta in Europa. Essa formò in un certo senso il nostro diritto pubblico e dominò in tutte le nostre scuole fino al funesto scisma del XVI secolo.

L'esperienza si accorda dunque perfettamente con il ragionamento. Le scomuniche papali non hanno arrecato alcun danno all'immagine che il popolo ha della sovranità; al contrario, correggendola in certi punti e rendendola meno feroce e meno opprimente, nonché spaventandola per il suo bene, l'hanno resa piú inviolabile; hanno cancellato dalla sua fronte l'antico aspetto belluino per sostituirvi quello della rigenerazione; l'hanno resa santa per renderla invulnerabile: ulteriore grande prova, fra mille, che il potere pontificio è sempre stato un potere conservatore. Tutto il mondo credo possa convincersene; ma è un dovere particolare per ogni figlio della Chiesa di riconoscere che lo spirito divino che l'anima, *et magno se corpore miscet*, non può generare nulla di male, malgrado quel fattore umano che troppo sovente si nota nelle tempeste politiche.

A coloro che si limitano a fatti particolari, a torti accidentali, ad errori di questo o quell'uomo, che sottolineano certe frasi o citano singole righe di storia per considerarle a parte, non resta che dire: *Dalla sommità alla quale bisogna elevarsi per dominare l'insieme, non si scorge piú nulla di quello che voi vedete. Pertanto non c'è modo di rispondervi, a meno che voi non consideriate questa come una risposta.*

Si può osservare che i filosofi moderni hanno seguito, riguardo ai sovrani, una strada diametralmente opposta a quella che i Papi avevano tracciato. Questi ultimi, colpendo le persone sovrane, ne hanno preservato il carattere sacro; gli altri, al contrario, hanno lusingato spesso, anche bassamente, quelle persone, sottolineandone la facoltà dispensatrice di prebende e di pensioni, ma distruggendone cosí, per quanto possibile, il carattere e rendendo la sovranità odiosa e ridicola, facendola discendere dal popolo e cercando sempre di limitarla tramite il popolo.

Vi è tanta analogia, tanta fraternità, tanta dipendenza fra il potere del pontefice e quello dei re, che mai non si è scosso il primo senza toccare il secondo; e gli innovatori del nostro tempo non hanno mai smesso di additare al popolo la cospirazione fra sacerdozio e dispotismo, fino a mostrare ai re come piú grande nemico dell'autorità regale proprio il sacerdozio: incredibile contraddizione, fenomeno inaudito, che sarebbe unico, se non ci fosse qualcos'altro ancora, e cioè che si è riusciti a far credere tutto ciò sia ai popoli che ai re.

Il capo dei riformatori * ha stilato in poche righe la sua professione di fede nei confronti dei sovrani: « I principi sono comunemente i piú grandi folli e i bricconi piú matricolati della terra: non si può aspettarsene nulla di buono; non sono altro che i boia di Dio, che se ne serve per castigarci ».

I ghiacci dello scetticismo hanno calmato la febbre

* Lutero (*N.d.T.*).

del XVI secolo, e lo stile si è addolcito con i costumi, ma i principî sono sempre gli stessi. La setta che aborrisce il Sovrano Pontefice recita sempre i suoi dogmi.

Che l'universo taccia e l'ascolti parlare!

« In qualsiasi modo un principe sia investito della sua autorità, la detiene sempre unicamente grazie al popolo; e il popolo non dipende mai da alcun uomo mortale se non in virtú del proprio consenso.

« Dal popolo dipendono il benessere, la sicurezza e la permanenza di ogni governo legale. L'essenza di ogni potere deve risiedere necessariamente nel popolo; e tutti quelli le cui conoscenze e le cui capacità hanno convinto il popolo ad accordar loro una richiesta di consiglio, saggio talvolta, e talvolta imprudente, sono responsabili verso di esso dell'uso fatto del potere loro affidato *temporaneamente* ».

Oggigiorno i príncipi devono riflettere. Si sono presi paura della potenza che assoggettò talvolta, nell'arco di un millennio, i loro antenati. Sono dunque caduti nella trappola tesa loro molto abilmente: si sono lasciati ricondurre sulla terra. — Ora non sono piú che uomini.

LIBRO III CAPITOLO 4

L'uomo non sa apprezzare ciò che ha sotto gli occhi ogni giorno. Invece di esaltare la nostra monarchia, che è miracolosa, la chiamiamo *dispotismo* e ne parliamo come di una cosa ordinaria, che è sempre esistita e che non merita alcuna particolare attenzione. Gli antichi opponevano il regno delle leggi a quello dei re come avrebbero opposto la repubblica al dispotismo. « Ogni nazione » dice Tacito « annoiata dai propri re, preferisce le leggi ». Noi abbiamo la fortuna di non conoscere questa opposizione che, tuttavia, è verissima, e lo sarà sempre, al di fuori dei confini del cristianesimo.

Le nazioni antiche non hanno mai dubitato, cosí come non dubitano le nazioni infedeli oggigiorno, che il diritto di vita e di morte appartenga direttamente ai sovrani. È inutile provare questa verità, scritta con let-

tere di sangue su tutte le pagine della storia. I primi albori del cristanesimo non disingannarono gli uomini su questo punto, poiché, secondo la dottrina dello stesso S. Agostino, il soldato che non uccida quando il principe legittimo glielo ordina, non è meno colpevole di quello che uccida senza ordine; si vede dunque come in questo grande spirito non si fosse ancora formata l'idea di un nuovo diritto pubblico che sottraesse ai re il potere di giudicare.

Ma il cristianesimo, disseminato, per cosí dire, sulla terra, non poteva che preparare i cuori; i suoi grandi effetti politici non poterono aver luogo se non quando l'autorità pontificia ebbe raggiunto le giuste dimensioni, e la potenza di questa religione si trovò concentrata nelle mani di un solo uomo, condizione inseparabile dall'esercizio stesso di questa potenza. Era allora necessario che l'impero romano scomparisse. Putrefatto fino nei piú intimi recessi, non era piú degno di ricevere il vicariato divino. Si fece dunque avanti il robusto ceppo nordico e, dopo che ebbe schiacciato l'antico dominio, i Papi dovettero conquistarselo; quindi, senza mai smettere di carezzarlo o di combatterlo, ne fecero infine quello che non si era mai visto nell'universo.

Dall'istante in cui le nuove sovranità cominciarono ad insediarsi, la Chiesa, per bocca dei Papi, non cessò di fare intendere agli uomini la parola di Dio nella Scrittura: *È grazie a me che i re regnano*; e ai re: *Non giudicate, affinché non siate giudicati*, per stabilire insieme l'origine *divina* della sovranità, e il diritto *divino* dei popoli.

« La Chiesa — dice molto bene Pascal — proibisce ai suoi figli, ancor piú decisamente delle leggi civili, di farsi giustizia da soli; e questo in quanto gli stessi re cristiani non se la fanno, neppure nel caso di lesa maestà, bensí consegnano il criminale nelle mani dei giudici, per farlo punire secondo le leggi e nelle forme previste dalla giustizia ».

La Chiesa non ha mai specificato nulla su questo punto; non so neppure se sia mai stata in grado di farlo: poiché nell'ordine delle cose si rende necessario

lasciare una certa rispettabile oscurità, senza pretendere di troppo chiarire tramite leggi espresse. I re, senza dubbio, hanno fin troppo spesso ordinato pene direttamente; ma lo spirito della Chiesa ha sempre reagito con discrezione, facendo propria l'opinione pubblica e marchiando quindi questi atti di sovranità come solenni assassinî, piú vili ancora, e non meno criminali, di quelli da strada.

Ma come avrebbe potuto la Chiesa piegare la monarchia, se la monarchia stessa non fosse stata preparata, ammorbidita, oso dire *addolcita*, dai Papi? Cosa poteva ciascun prelato, cosa poteva ogni stessa Chiesa particolare contro il suo signore? Niente. Occorreva, per operare questo grande prodigio, una potenza non umana, fisica, materiale (altrimenti essa avrebbe potuto abusare temporalmente), bensí spirituale e morale, che non regnasse che sull'opinione: tale fu la potenza dei Papi. Nessuno spirito puro e retto rifiuterà di riconoscere l'azione della Provvidenza su questa opinione universale che invase l'Europa e mostrò a tutti i suoi abitanti il Sovrano Pontefice quale fonte della sovranità europea, perché la sua stessa autorità, agendo ovunque, cancellò le differenze nazionali per quanto fu possibile; infatti nulla accomuna gli uomini piú dell'unità religiosa. La Provvidenza ha incaricato i Papi dell'educazione della sovranità europea. Ma come *educare* senza punire? Da qui tanti colpi, tanti attacchi fin troppo umani, e tante feroci resistenze; ma il principio divino non era per questo meno onnipresente, ubiquo e sempre riconoscibile; e lo era soprattutto grazie a quella meravigliosa caratteristica che ho già indicato, ma che non sarà mai troppo sottolineata: *che ogni azione dei Papi contro i sovrani tornava a profitto della sovranità stessa.*

Non agendo altrimenti che come delegati divini, anche nella lotta contro i monarchi, essi non cessarono di ammonire il suddito che nulla poteva contro i suoi padroni. Immortali benefattori del genere umano, combattevano contemporaneamente per il carattere divino della sovranità e per la legittima libertà degli uomini. Il popolo, perfettamente alieno da ogni specie di resistenza, non poteva cosí né inorgoglirsi né emanciparsi, e i sovrani, non inchinandosi che al potere divino, conservavano tutta la loro dignità. Federico, ai piedi del Pontefice, poteva essere oggetto di terrore, forse di compassione, ma non certo di disprezzo; non piú che Davide, prosternato dinnanzi all'angelo che gli arrecava le calamità del Signore.

I Papi hanno plasmato la giovinezza della monarchia europea. L'hanno *fatta*, letteralmente, come Fénelon fece il duca di Borgogna. Si trattava, in entrambi i casi, di estirpare da un forte carattere quell'elemento di ferocia che avrebbe guastato tutto. Tutto ciò che assoggetta l'uomo lo fortifica. Non può obbedire senza perfezionarsi; e solo vincendosi diventa migliore. Un tale uomo potrà rinunciare a una bella donna a trent'anni perché a cinque o sei gli si insegnò a rinunciare volontariamente a un balocco o a una leccornia. Riuscirà al monarca ciò che riesce all'individuo bene educato. Lo sforzo continuato della Chiesa, diretta dal Sovrano Pontefice, è riuscito in quello che non si era mai visto, e che mai si vedrà, ovunque questa autorità rimarrà sconosciuta. Impercettibilmente, senza minacce, senza leggi, senza battaglie, senza violenza e senza resistenza, la grande « carta » europea fu proclamata, non su vili fogli, non dalla voce di pubblici oratori, ma dentro tutti i cuori europei, allora tutti cattolici.

I re abdicano al potere di giudicare da soli e, di conseguenza, i popoli dichiarano i re INFALLIBILI E INVIOLABILI.

Tale è la legge fondamentale della monarchia europea, ed è opera dei Papi: insuperata meraviglia, contraria alla natura dell'uomo *naturale*, contraria a ogni fatto storico, di cui nessun uomo, nei tempi antichi, aveva sognato la possibilità, e il cui carattere divino piú evidente è il fatto di essere stata divulgata ovunque.

Quei popoli cristiani che non hanno mai, o non abbastanza sentito, la mano del Sovrano Pontefice, non avranno mai questa monarchia. Invano si agiteranno sotto una guida arbitraria; invano si lanceranno sulle tracce delle nazioni piú nobili, ignorando che, prima di

fare leggi per un popolo, bisogna fare un popolo per le leggi.

Tutti i loro sforzi saranno non soltanto vani, ma funesti; novelli Issioni, irriteranno il Signore e non abbracceranno mai altro che nuvole. Per essere ammessi nel consesso europeo, per diventare degni di quell'ammirabile scettro che è sempre toccato solo alle nazioni meritevoli, per giungere infine a quello scopo dipinto in modo cosí ridicolo da un'impotente filosofia, tutte le vie sono fallaci eccetto quella da noi seguita.

Quanto alle nazioni che sono rimaste sotto le cure del Sovrano Pontefice abbastanza a lungo da portarne la santa impronta, ma che l'hanno poi disgraziatamente abbandonata, costituiscono ancora una prova per la grande verità che espongo; ma sarà una prova di genere opposto. Presso le prime, il popolo non otterrà mai i suoi diritti; presso le seconde il sovrano perderà i suoi, e cosí via, daccapo.

I re favorirono, tre secoli orsono, la grande rivolta per derubare la Chiesa. Adesso non riuscirà loro di ricondurre i popoli all'unità per riconsolidare i troni buttati all'aria dalle nuove dottrine.

L'unione ha gradi differenti, e, sotto forme differenti come l'impero e il sacerdozio, è sempre stata troppo diffusa nel mondo per non essere divina. C'è, fra queste due forme, un'affinità naturale. È necessario che si uniscano, ovvero che si sostengano. Se l'una si ritira, l'altra ne soffre.

. . . . Alterius sic
Alter poscit opem res et conjurat amice.

Ogni nazione europea sottratta all'influenza della Santa Sede sarà inevitabilmente portata verso la servitú o verso la ribellione. Il giusto equilibrio che distingue la monarchia europea non può essere che l'effetto della causa superiore che io indico.

Questo miracoloso equilibrio è tale da conferire al principe tutta quella potenza che la tirannia propriamente detta non immagina neppure, e, al popolo, tutta

quella libertà che non esclude l'indispensabile obbedienza: cosí il potere è immenso senza essere disordinato e l'obbedienza è perfetta senza essere vile. È il solo governo che convenga agli uomini di ogni tempo e luogo; gli altri non sono che eccezioni [...]

LE SERATE DI PIETROBURGO

[...] Da questa temibile prerogativa * di cui vi ho parlato deriva l'esistenza necessaria di un uomo destinato a infliggere al crimine i castighi decretati dalla giustizia umana; e quest'uomo, in effetti, si trova dappertutto, senza che si riesca in alcun modo a spiegarne il motivo; infatti la ragione non può trovare nella natura dell'uomo nessun motivo capace di determinare la scelta di una tale professione. Vi credo cosí abituati alla riflessione, signori, che non può non esservi accaduto spesso di meditare sulla figura del boia. Chi è dunque questo essere inspiegabile che a tutti i mestieri piacevoli, redditizi, onesti e anche onorevoli che si presentano in gran numero alla forza e all'abilità umana ha preferito quello di tormentare e uccidere i propri simili? Questa testa, questo cuore sono fatti come i nostri? Non racchiudono in sé qualcosa di particolare e di estraneo alla nostra natura? Quanto a me, non ho dubbi: egli è fatto come noi esteriormente; è nato come noi; ma è un essere straordinario, e affinché egli esista nella famiglia umana è necessario un decreto specifico, un *fiat* della potenza creatrice: egli è creato come un mondo. Pensate, vi prego, all'opinione degli uomini nei suoi confronti e immaginate, se vi riuscite, come egli possa ignorare questa opinione o affrontarla! Appena l'autorità gli ha fissato una dimora, appena egli ne ha preso possesso, le altre abitazioni arretrano fino al punto da cui non vedranno piú la sua. In mezzo alla solitudine e al vuoto che gli si è creato intorno, egli vive solo, con la sua famiglia e i suoi bambini che gli fanno conoscere la voce dell'uomo: senza loro ne conoscerebbe soltanto i gemiti... Un lugubre segnale è dato; un ministro abbietto della giustizia viene a bussare alla sua porta e ad avvertirlo che c'è

Da Le serate di Pietroburgo, *Milano, Rusconi, 1971, pp. 33-36. A cura di A. Cattabiani.*

* La prerogativa sovrana di punire i colpevoli (*N.d.C.*).

bisogno di lui; egli parte, arriva in una piazza pubblica gremita di una folla pigiata e palpitante; gli consegnano un avvelenatore, un parricida, un sacrilego: egli lo afferra, lo stende, lo lega su una croce orizzontale, alza il braccio: allora si fa un silenzio orribile, e non si sente piú che il grido delle ossa che scoppiano sotto la sbarra, e le urla della vittima. La stacca dal patibolo; la porta su una ruota: le membra fracassate sono legate ai raggi, la testa pende, i capelli si rizzano e la bocca, spalancata come una fornace, emette solamente di tanto in tanto poche parole sanguinolente che invocano la morte. Ha finito; il cuore gli batte, ma di gioia; si elogia, dicendo a se stesso: « *Nessuno arrota meglio di me* ». Scende, tende la mano sporca di sangue, e la giustizia vi butta di lontano qualche moneta d'oro che egli si porta via passando fra una doppia siepe di uomini che si scostano per l'orrore. Si mette a tavola, e mangia; poi a letto, e dorme. E il giorno dopo, svegliandosi, non ricorda piú quel che ha fatto il giorno prima. È un uomo? Sí: Dio lo accoglie nei suoi templi e gli permette di pregare. Non è un criminale; tuttavia nessuna lingua accetta di affermare che è un uomo virtuoso, un onesto, che è degno di stima, ecc. Nessun elogio morale gli si può tributare, perché ogni elogio morale presuppone un rapporto con gli uomini, mentre egli non ne ha alcuno.

E tuttavia ogni grandezza, ogni potere, ogni sudditanza si basano sul boia: egli costituisce l'orrore e il legame dell'associazione umana. Togliete dal mondo questo agente incomprensibile, e nello stesso istante l'ordine lascia il posto al caos, i troni si inabissano e la società scompare. Dio, autore della sovranità, lo è pure del castigo; fra questi due poli ha gettato la nostra terra: « ché Jeovah è il padrone dei cardini della terra, e su di essi fa girare il mondo » [1].

Vi è dunque, nell'ambito temporale, una legge divina e visibile che punisce il crimine; e questa legge, stabile come la società che essa fa sussistere, è applicata

[1] « *Domini enim sunt cardine terrae, et posuit super eos orbem* » (*1 Re*, 2, 8).

invariabilmente da quando ebbero origine le cose: poiché il male esiste sulla terra, agisce costantemente e, per una conseguenza necessaria, deve essere represso per mezzo del castigo; e di fatto noi vediamo su tutta la faccia della terra un'azione costante di tutti i governi per fermare o punire ogni attentato del crimine; la spada della giustizia non ha guaina: deve continuamente minacciare o colpire. Che cosa si vuol dire perciò quando ci si lamenta per l'*impunità del crimine*? A chi sono destinati i frustini, i patiboli, le ruote, i roghi? Al crimine, ovviamente. Gli errori dei tribunali sono eccezioni che non infirmano la regola: d'altra parte, su questo punto ho parecchie osservazioni da sottoporvi. Anzitutto, questi errori fatali sono piú rari di quanto si pensi: poiché l'opinione, alla minima parvenza di dubbio, è sempre contraria all'autorità, l'orecchio del pubblico accoglie con avidità i piú piccoli rumori che lascino sospettare un omicidio giudiziario; mille passioni individuali possono affiancarsi a questa inclinazione generale; ma io faccio appello alla vostra esperienza, signor senatore: un tribunale che diventi omicida per passione o per errore è cosa estremamente rara.

[...] Che perisca un innocente è una disgrazia come un'altra, comune cioè a tutti gli uomini. Che un colpevole resti impunito è un'altra eccezione, dello stesso genere. Resta però sempre vero, in genere, che *esiste sulla terra un ordine universale e visibile per la punizione temporale dei delitti* [...]

LOUIS-GABRIEL-AMBROISE DE BONALD

LA LEGISLAZIONE PRIMITIVA

CAPITOLO 9

I. La società in generale, cioè l'ordine generale degli esseri sociali e dei loro rapporti, viene espressa da questa proporzione generale: « Il potere sta al ministro come il ministro sta al suddito »; *proporzione* che non è altro che la traduzione, in un linguaggio relativo alla società, di questa altra *proporzione* generale, espressa in linguaggio piú astratto e analitico: « la causa sta al mezzo come il mezzo sta all'effetto ». Il *potere*, il *ministro*, il *suddito*, si definiscono le *persone* della società.

II. Questa proporzione che esprime l'ordine generale della società, si traduce in linguaggio particolare relativamente ai diversi ceti ed ordini della società.

1. Questa proporzione generale, tradotta nel linguaggio particolare della società religiosa, diventa: « Dio ha inviato Suo figlio, come Suo figlio invia dei ministri ». *Sicut me misit pater, et ego mitto vos*; e quest'altra che ne è il complemento: « Gesú Cristo sta ai Suoi ministri come i Suoi ministri stanno ai fedeli », proporzione che si trova anche nelle seguenti parole del Vangelo: « Insegnate agli uomini ciò che avete appreso da me, e date cosí come avete ricevuto », e altrove, « adempiamo nei vostri riguardi al ministero di Gesú Cristo; *pro Christi legatione fungimur* ». Queste due proporzioni costituiscono le *persone* della società religiosa, e l'ordine dei loro rapporti.

2. La proporzione generale, « il potere sta al ministro come il ministro sta al suddito », ... tradotta nel linguaggio particolare della società domestica diventa: « Il padre sta alla madre come la madre sta al figlio », proporzione che costituisce le persone domestiche e l'ordine dei loro rapporti.

Da La législation primitive, *Paris, Le Clère, 1802, Tomo I, pp. 331-341. Traduzione di R. Falcioni.*

3. Infine la proporzione della società, in generale, « il potere sta al ministro, etc. », tradotta nel linguaggio particolare della società politica, diventa: « Il capo, principe, imperatore, re, khan, etc., sta ai suoi magistrati od ufficiali, come questi stanno ai sudditi », proporzione che costituisce le persone pubblico-politiche, e l'ordine dei loro rapporti[1]. In queste tre proporzioni particolari, ciascuna delle quali non è altro che la traduzione differente della proporzione generale del *potere*, tradotta essa stessa dalla proporzione universale di *causa*, risiede tutto l'ordinamento degli esseri in società.

III. Cosí, questa proporzione generale, « la causa sta al mezzo come il mezzo sta all'effetto », può essere considerata come un'espressione algebrica del tipo A:B = B:C; e dunque la si applica ad ogni sorta di valori particolari.

IV. In tutti questi ordini particolari della società, la persona principale, ovvero il potere, *vuole* la società, cioè la sua conservazione: la seconda persona, ovvero il ministro, *agisce* in esecuzione della volontà del potere; la terza persona, ovvero il suddito, è l'oggetto della volontà del potere, e il termine dell'azione dei ministri. Il potere *vuole*, quindi deve essere *uno*; i ministri *agiscono*, quindi devono essere piú di uno; poiché la volontà è necessariamente semplice, e l'azione necessariamente complessa.

V. In ciò risiede la ragione metafisica, o generale, delle *tre persone* di ogni lingua, espresse nel linguaggio familiare della società domestica con *io*, *tu*, *egli*, e nel linguaggio piú nobile della società pubblica con *noi*, *voi*, *essi*. Le prime persone *io* e *noi*, espressioni di superiorità, servono ad esprimere l'una, il potere domestico, l'altra, il potere pubblico al quale è specialmente destinata; le seconde persone *tu* e *voi*, s'impiegano per comandare direttamente a coloro che devono eseguire un *servizio*; le terze persone *egli* ed *essi*, esprimono la

[1] Le parole *khan*, *konig*, *king*, etc., che esprimono nelle lingue nordiche la persona del capo di Stato, derivano dal verbo *konnen*, che significa potere. *Ich kann*, io posso. La nota è di Leibniz.

dipendenza e qualche volta sono interdette dalla civiltà, come espressioni di disprezzo.

VI. In tutti i differenti ordini di società, il ministro interposto fra la volontà del potere e la dipendenza del suddito, è il *termine medio fra i due estremi*; il prete, *mezzo* fra Dio e gli uomini, partecipa, con la sua consacrazione, del potere della Divinità, e con i suoi bisogni, della dipendenza del fedele; il magistrato, *mezzo* fra il principe e il suddito, partecipa della dipendenza del suddito e dell'autorità del potere; e la stessa madre, vero ministro della società domestica, mezzo fra il padre e il figlio, per ricevere dall'uno ciò che trasmette all'altro, partecipa con la sua costituzione fisica e anche morale, della forza dell'uno e della debolezza dell'altro.

VII. All'interno di questa gerarchia di rapporti, quelli di *causa*, di *mezzo* e d'*effetto* comprendono tutti gli altri nella loro universalità. Cosí, significa considerare Dio sotto un rapporto piú generale vederLo come *causa* universale di tutti gli esseri, anziché solo come potere supremo della società. Cosí Gesú Cristo è il *mezzo* universale di redenzione per tutti gli uomini, e in particolare il supremo pontefice della società religiosa del cristianesimo. Cosí, tutti gli uomini sono *effetto* della causa universale, e tutti sono chiamati a godere del *mezzo* della redenzione, ma soltanto i cristiani sono i sudditi, e i discepoli i figli del Dio fatto uomo.

VIII. Cosí l'Uomo-Dio è l'inviato di Dio, *missus a Deo*, per conservare la verità e il bene fra gli uomini, come giudice supremo dei buoni e dei cattivi; l'uomo-re è l'*inviato* di Dio per il bene dello Stato, per mantenervi l'ordine, *minister Dei in bonum*, « per ricompensare i buoni e punire i malvagi », *ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum*; l'uomo-padre è l'*inviato* di Dio per il bene della sua famiglia, per mantenervi l'ordine, ricompensare, punire; e i libri sacri, depositari di ogni verità, raccomandano ai padri e ai re di usare il loro potere in quanto emanazione divina; e ai figli e ai sudditi di obbedir loro come a rappresentanti del potere divino. Qui la piú sana filosofia si trova in accordo perfetto con la religione, che ha chiamato gli uomini

alla libertà dei figli di Dio, insegnando loro che l'uomo non può nulla sul suo simile che in qualità di ministro di Dio, e nella proporzione in cui esercita il potere generale della Divinità.

IX. Dunque il potere sovrano, che noi chiamiamo SOVRANITÀ, *è in Dio*; « io sono il Signore Dio tuo... »; e il potere *immediatamente* subordinato a Dio, che noi definiamo semplicemente come POTERE, *appartiene a Dio. Potestas ex Deo est.*

X. Cosí Dio, potere sovrano su tutti gli esseri; l'Uomo-Dio, *potere* sull'umanità intera che rappresenta nella sua persona divina; l'uomo-capo di Stato che rappresenta tutti nella sua persona pubblica; l'uomo-padre, *potere* su tutti i componenti della famiglia che rappresenta tutti nella sua persona domestica; formano la catena e la gerarchia dei poteri sociali.

XI. In questa gerarchia di poteri concentrici, se cosí si può dire, il piú generale comprende quello a lui immediatamente successivo: cosí il potere di Dio è superiore a quello dell'Uomo-Dio, che da lui *è stato inviato*; quello dell'Uomo-Dio superiore a quello dei re, *princeps regum terrae...*; quello dei re superiore al potere domestico, non certo per indebolirlo o per dividerlo, poiché sotto questo punto di vista il potere domestico è indipendente da ogni potere umano, bensí per mantenerlo e proteggerne l'esercizio. Cosí come solo il potere pubblico può, per la forza di cui dispone, sottrarre a una famiglia un padre colpevole, solo il capo di ogni potere, *colui al quale ogni potere è stato dato*, anche *sulla terra* *, può, tramite gli eventi che permette e che dirige, cambiare in uno Stato un capo prevaricatore; e si può portare, come prova di quest'ultima proposizione, che l'indebolimento del cristianesimo, che i capi delle nazioni hanno cessato di proteggere, ha costituito in Europa il principio di quelle terribili rivoluzioni nelle quali le nazioni sono state trascinate, e in cui i loro capi sono stati assassinati per mano di popoli che l'irreligiosità aveva pervertito.

* Il papa (*N.d.C.*).

XII. Nella religione primitiva o patriarcale, che formava il culto delle prime famiglie, tutto era domestico; il ministero, o sacerdozio, era unito alla paternità; i fedeli erano la famiglia, e Dio stesso, potere supremo, non voleva essere reso pubblico esteriormente, né rappresentato in figure o immagini *scolpite*, come dice Egli stesso nel Decalogo. Quindi, allorché con la moltiplicazione delle famiglie la paternità divenne regalità, il sacerdozio s'uní naturalmente alla dignità politica, e questa usanza si ritrova presso tutti i popoli antichi, eccetto gli Ebrei, e si nota perfino presso i Romani.

XIII. Ma, nella misura in cui la religione divenne pubblica, tutto dovette divenire pubblico, leggi e persone. Cosí Dio diede agli Ebrei leggi scritte, ed esternò la sua presenza nel tabernacolo. Il sacerdote si distinse dal resto della nazione ebraica, cosí come la nazione stessa, investita fra tutte di una sorta di sacerdozio, si distingueva dagli altri popoli. Infine, quando la religione nazionale ebraica non fu piú all'altezza dello stato avanzato dell'umanità, e sarebbe dovuta diventare non solo pubblica, ma universale, il potere divino si manifestò in maniera piú generale ancora, nella maniera piú generale possibile per gli uomini, perché si fece uomo; ha enunciato le leggi dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo; le leggi piú generali, poiché *comprendono la legge*, e gli stessi *profeti*; *in his universa lex pendet et prophetae*: i suoi ministri hanno ricevuto una missione generale per istruire l'Universo, *ite, docete omnes gentes*, e i sudditi sono attualmente il genere umano, e *fiet unum ovile et unus pastor*. L'ordine pubblico politico si è ugualmente distinto dall'ordine domestico; lo Stato ha avuto il suo capo, i suoi ministri e i suoi sudditi diversi da quelli della famiglia. L'uomo della religione, l'uomo dello Stato, l'uomo della famiglia, sono stati distinti l'uno dall'altro, fino a quando il ministro della religione, e talvolta quello dello Stato, non sono piú stati uomini della famiglia. È questa la ragione generale di quel celibato che cosí giustamente è prescritto ai preti, e che le nostre stesse leggi militari rendono una necessità per la maggior parte dei nostri soldati. È questa

la ragione della proibizione del matrimonio, fatta ai membri degli ordini religiosi e politici, vere e proprie famiglie, le piú potenti, le piú antiche di tutte, delle quali il celibato dei membri ha garantito la fecondità, la forza e la durata.

XIV. Infine, considerando la società nei suoi differenti ordini, e comparandoli fra loro, si potrebbe dire che la religione è il *potere*, e che la famiglia e lo Stato sono i suoi *ministri*, e i *mezzi* che essa impiega per conservare la specie umana tramite la riproduzione degli individui, la conoscenza della verità, la repressione del male; *minister Dei in bonum*. Guai ai governi che rovesciano quest'ordine, e considerano la religione alla stregua di un loro mezzo!

SULLE LEGGI NATURALI DELL'ORDINE SOCIALE

CAPITOLO 1

Il nostro tempo ha visto costituirsi, nel bel mezzo dell'Europa cristiana e nel seno stesso della civiltà, uno Stato indipendente, che ha fatto dell'ateismo la sua religione e dell'anarchia il suo governo. Armato contro la società questo Stato mostruoso si è presentato con tutte le caratteristiche di una società; il suo sovrano è stato uno spirito prodigioso per errori e menzogne, la sua legge fondamentale l'odio per ogni ordine: ha avuto per sudditi tutti gli uomini tormentati da passioni cupide e odiose, per statisti e ministri degli esseri profondamente corrotti, o miseramente sedotti, i quali sotto pseudonimi, o nomi ormai ben famosi, uniti dai medesimi giuramenti e, peggio ancora, dagli stessi misfatti, hanno condotto questa terribile *azione* con tutti i mezzi del genio, e l'hanno eseguita con la cieca devozione del fanatismo.

Non appena questa società delle tenebre si è formata e, per cosí dire, costituita, l'opposizione *necessaria* e metafisica tra verità ed errore, tra bene e male, che si è inaugurata con l'Essere stesso e che durerà quanto lui, è diventata esteriore e fisica, e la Francia, dove questo Stato infernale si è manifestato, ubriacata *da un vino di prostituzione*, e come trascinata da furore sovrumano, ha inviato i suoi condottieri, i suoi soldati e i suoi principî alla lotta per l'estinzione di ogni verità, per il rovesciamento di ogni ordine, e minacciato l'universo civilizzato di un ritorno allo stato selvaggio.

Il potere dell'anarchia è stato detronizzato, gli eserciti dell'ateismo non esistono piú; ma gli esempi sopravvivono ai successi e i principî agli esempi. Una generazione è stata educata nell'odio per il potere e nel-

Da Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, *Paris, Le Clère, 1817, pp. 27-36, 44-62* passim. *Traduzione di R. Falcioni.*

l'ignoranza dei doveri; essa trasmetterà ai tempi futuri la tradizione funesta di tanti errori accreditati, il ricordo contagioso di tanti crimini impuniti; e le cause di disordine, sempre presenti in mezzo alla società, vi riprodurranno presto o tardi i loro terribili effetti, a meno che i poteri delle società non oppongano a questo immenso potere di distruzione la loro infinita forza di conservazione e, per dare alla loro azione la sua onnipotente efficacia, non ritornino alla costituzione naturale delle società; a meno che, infine, esse non dispieghino tutta la forza delle istituzioni pubbliche per arrestare gli effetti funesti delle istituzioni occulte [1].

È soprattutto in Francia che è possibile e necessario ricondurre il potere e i suoi ministri alla loro costituzione naturale, cioè, alla costituzione della società stessa. La Francia è sempre servita da modello, nel bene e nel male, alle altre nazioni; e, sola forse in tutta Europa, essa si trova nella situazione in cui una società deve essere per costituirsi definitivamente e perfettamente, poiché credo che essa sia l'unica ad avere raggiunto quei limiti che la natura ha assegnato al suo territorio. Una nazione pervenuta a questi limiti non deve piú, non può piú avere altra ambizione che quella di mantenervisi, di organizzarsi in modo difensivo contro il nemico esterno e, ancor piú, contro il nemico interno, contro quello spirito di orgoglio e di rivolta che, incatenato ma non distrutto, sempre presente nella società perché sempre vivo nell' uomo, intraprenderà fino all'ultimo, in seno alla società come nel cuore dell'uomo, una guerra intestina ed accanita. Poiché, non ci s'inganni: la società è un autentico stato di guerra, della virtú contro l'errore, del bene contro il male, della natura, che vuole una società collettiva, contro l'uomo, che tende ad isolarsi nella società o, piuttosto, a costruire la propria società da solo; e il nome di *Dio degli eserciti* che assume il Creatore e Conservatore del genere umano, non significa altro che Dio delle società.

[1] Leggete le *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, di Barruel.

Noi ci troviamo ad una grande epoca del mondo sociale. La rivoluzione, religiosa e politica insieme, come son state tutte le rivoluzioni, è una conseguenza delle leggi generali di conservazione delle società, e come una crisi terribile e salutare grazie alla quale la natura espelle dal corpo sociale i principî viziosi a cui la debolezza dell'autorità aveva permesso di introdurvisi, e gli rende cosí la sua salute e il suo antico vigore.

Cosí, la rivoluzione renderà al potere in Francia la forza necessaria per conservare la società, quella forza che aveva perduto nella misura in cui aveva travisato i veri agenti, e talvolta ecceduto nell'azione. « I torbidi hanno sempre consolidato il potere », dice Montesquieu, che osserva il fatto senza risalire al principio. Cosí, la rivoluzione ricondurrà l'Europa all'*unità* religiosa e politica, alla costituizione naturale del potere della religione e del potere dello Stato, da cui l'ha allontanata il trattato di Westfalia. È proprio in questo celeberrimo trattato che fu posto per la prima volta, e in qualche modo consacrato, il dogma *ateo* della sovranità religiosa e politica dell'uomo, principio di ogni rivoluzione, germe di tutti i mali che affliggono la società, *abominio e desolazione del luogo santo*, cioè della società sottomessa alla sovranità di Dio. Fu proprio allora che i capi delle nazioni, riuniti nell'atto piú solenne compiuto dal tempo della fondazione della società cristiana, riconobbero l'esistenza pubblica e sociale della democrazia politica, nell'illusoria indipendenza della Svizzera e delle Province Unite, e quella della democrazia religiosa nella pubblica istituzione della religione riformata e del corpo evangelico [2], legaliz-

[2] Si chiama cosí, nella costituzione tedesca, la lega dei principi protestanti. Davaux, uno dei nostri piú abili negoziatori alla pace di Munster, benché fosse incaricato dalla sua corte di difendere gli interessi dei protestanti di Germania, non volle che venisse loro dato il titolo di evangelici, « a meno », scriveva egli, « che ciò non sia per aver distrutto il Vangelo, cosí come si dà a Scipione il titolo d'Africano per aver sottomesso l'Africa ».

È noto che Innocenzo X, con la sua bolla del 26 novembre 1648, dichiarò nullo tutto ciò che s'era fatto a Munster e ad Osnabruck contro la religione cattolica. Il tempo, questo rivelatore di ogni verità, ha già giustificato la saggezza della corte di Roma,

zando cosí in Europa quelle usurpazioni del potere religioso e politico che non avevano fino allora ricevuto altro che una provvisoria e precaria sanzione nei singoli Stati.

I trattati che, presto o tardi, metteranno fine alla presente guerra, saranno redatti con principî del tutto opposti. Vi si preparerà l'abolizione di tutti i governi *popolari*, la costituzione dell'Europa in grandi Stati, e forse anche il rovesciamento di quel muro di separazione che una politica motivata dall'odio di parte aveva innalzato fra certi popoli e l'antica religione dell'Europa cristiana. Già noi vediamo in Inghilterra indebolirsi l'opposizione all'unità religiosa, nello stesso tempo che, con l'annessione dell'Irlanda, e forse grazie ad altri avvenimenti che si preparano, essa diventa piú monarchica. La Russia, stanca del dispotismo che, come dice Montesquieu, *pesa piú a lei che al popolo stesso*, approda alla costituzione *una* e naturale del potere politico tramite la legge di successione recentemente promulgata; si scorgono inoltre nel suo governo disposizioni inequivocabili volte a ricondurla all'unità religiosa, e forse a trascinare tutto l'Oriente in questo suo ritorno; infine, nella stessa Francia, il potere piú di ogni altro *unico* cessa di perseguitare la religione piú di ogni altra *unica*, in attesa di poterle prestare il suo appoggio; e ogni avvenimento di quest'epoca ormai memorabile accelera l'universale rivelazione di questa fondamentale verità della scienza della società: che *fuori dall'unità religiosa e politica, non esiste verità per l'uomo, né salvezza per la società.* [...]

CAPITOLO 2

[...] Dio, [...] *segno di contraddizione*, divide gli uomini in due classi, i *teisti*, che ammettono l'esistenza di Dio, e gli *atei* che la negano; dove il teista afferma,

o, piuttosto, la previdenza della religione, e la caduta delle democrazie politiche annuncia quella delle democrazie religiose.

l'ateo non fa che negare: egli è un conquistatore che non lascia dietro di sè altro che rovine.

[...] I teisti considerano [la società] come una grande azione, poiché è *sensibile*, locale, successiva, ordinata secondo leggi ad un fine, cioè alla conservazione degli esseri. Con la loro consequenzialità, vedono una volontà sociale che guida questa azione sociale, una causa che produce questo effetto.

Questa causa noi l'abbiamo chiamata *potere* supremo o *sovranità*; e di qui nasce, secondo gli uni, il dogma della sovranità di Dio — *potestas ex Deo est* —, e, secondo gli altri, il dogma della sovranità del popolo o dell'uomo: opinioni celebri ma escludentisi a vicenda, poiché la ragione dice che non può supporsi una causa prima senza attribuirle un potere sovrano, e poiché i fatti provano che l'opinione della sovranità popolare ha sempre seguito o preceduto, in uno Stato, la diffusione dell'ateismo.

Se poi vi sono atei che rifiutano la sovranità popolare, e teisti che l'ammettono, ciò è dovuto al fatto che di rado gli uomini sono conseguenti, e quasi sempre sono migliori o peggiori delle loro opinioni.

I teisti che non pongono la sovranità in Dio sono i *deisti*, che hanno il nome in comune con i teisti e i principî in comune con gli atei; assomigliano a quei piccoli príncipi che, collocati fra due potenze belligeranti, si schierano ora per l'una, ora per l'altra, e finiscono col perire per i colpi di entrambe. I deisti ammettono il Dio creatore e rifiutano il Dio conservatore e legislatore; anche questa è un'opinione *mediana*.

I teisti, o piuttosto il teismo, pongono dunque il potere supremo sulla società umana al di fuori degli uomini, di cui quel potere deve governare la volontà e dirigere le azioni; allo stesso modo, quel celebre matematico, per sollevare la Terra, domandava un punto d'appoggio collocato fuori di essa. L'ateismo, invece, pone il potere supremo sugli uomini stessi, che il potere deve controllare; cosí, pretende che la diga nasca dal torrente.

Il germe di quest'ultima opinione sta in una falsa

idea della società, idea che poteva nascere solo in un secolo di *agio* e presso spiriti che la cupidigia indirizza interamente alle speculazioni mercantili. Si sono confuse le parole, e la società politica, che è necessaria, è stata paragonata ad una società di commercio, che è associazione del tutto contingente e volontaria; si è cioè preteso che gli uomini abbiano messo in comune i loro *interessi* sociali come vi mettono i loro *interessi* pecuniari, il loro *essere* come il loro *avere*.

[...] Questi due sistemi di idee intorno alla sovranità sulla società corrispondono perfettamente a due sistemi di sovranità dell'uomo su se stesso o sulla sua ragione: gli uni non danno alla ragione altra regola che la ragione stessa, gli altri, con la legge divina, le danno invece una regola che alla ragione è superiore.

Per l'uomo e per la società conseguono di qui due effetti del tutto simili: l'impossibilità di correggere la ragione umana se travia, e l'impossibilità di moderare il popolo sovrano se abusa del suo potere; e poiché ogni essere che non possa essere corretto è necessariamente infallibile — dato che nessun altro può fargli riconoscere l'errore —, gli stessi filosofi sono giunti a sostenere la rettitudine naturale della ragione umana e l'infallibilità del popolo, cioè due principî, uno religioso e l'altro politico, che sono stati testualmente avanzati e fortemente sostenuti dai riformatori religiosi del XVI secolo e dai legislatori rivoluzionari del nostro. E questi due principî, simili nel senso e nei termini, sul cui parallelismo prego il lettore di meditare, sono:

— *che la ragione umana non ha bisogno d'autorità visibile per regolarsi nelle sue credenze religiose* (principio della rivoluzione religiosa di Lutero e Calvino, che abolisce l'autorità visibile della Chiesa e consacra l'*interpretazione privata* e l'ispirazione particolare);

— *che l'autorità umana non ha bisogno d'aver ragione per legittimare i suoi atti politici* (principio della rivoluzione politica avanzato da Jurieu contro Bossuet, e ripetuto negli stessi termini, all'assemblea costituente, da oratori che sono periti vittime delle sue conseguenze).

I teisti, al contrario, credono che l'Intelligenza sovrana dia precetti alla ragione umana e la possa correggere se erra; credono che l'Intelligenza sovrana dia leggi alla società e che a queste leggi, se la trasgredisce, la società venga ricondotta proprio da quelle sventure che nascono dalla disubbidienza stessa.

TEORIA DEL POTERE POLITICO E RELIGIOSO

LIBRO VI - CAPITOLO 1

Si contano nell'Europa cristiana quattro forme differenti di governo, a ciascuna delle quali corrisponde una religione assolutamente analoga nei suoi principî costitutivi e nelle sue forme esteriori.

1. Il governo o costituzione, monarchico, con il suo *potere* generale esteriore, che è il monarca, la sua *forza* pubblica permanente o professione sociale, che è la nobiltà, il suo corpo incaricato del deposito e dell'interpretazione delle leggi, cioè i suoi Stati Generali, o assemblee generali della società. Tale è il governo della Francia; tale era in altri tempi quello di quasi tutti i reami d'Europa.

A questo governo corrisponde la religione cattolica, con il suo *potere* generale esternato nel sacrificio, la sua *forza* pubblica o professione sacerdotale, il suo corpo incaricato del deposito della dottrina e dell'interpretazione delle Scritture, i suoi concili generali ovvero assemblee generali della società. Perfino l'abate Fleury dà alla religione cristiana il nome di monarchia. (Vedi il *XII Discours sur l'Histoire Ecclesiastique*).

2. Il governo aristocratico ereditario, come quello di Venezia, di Ginevra, d'Olanda e di qualche cantone svizzero. C'è una rappresentazione del potere generale nella figura del Doge, dell'Avoyer e dello Stathouder; ma l'autorità riposa nelle mani di un certo numero di famiglie, che hanno pure il deposito e l'interpretazione delle leggi, e che formano distinzione ereditaria.

A questo governo corrisponde il luteranesimo puro. Esso ha conservato una rappresentazione del *potere* generale, poiché ammette *momentaneamente* la presenza

Da Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, *Paris, Le Clère, 1843, tomo II, pp. 301-323, 432-445. Traduzione di R. Falcioni.*

reale di Gesú Cristo, potere conservatore della società religiosa; l'autorità ecclesiastica riposa nelle mani di *sovrintendenti*, e in qualche luogo nelle mani di vescovi che sono *distinzione permanente*, ma che non riconoscono capo alcuno.

3. Il governo democratico, cosí come si trova a Ginevra e in qualche cantone svizzero. Il potere generale non esiste neppure in rappresentazione. Nei veri principî di questo governo, il *potere* dovrebbe essere nelle mani di tutti, in modo che ciascuno dovrebbe esercitare il proprio *potere* particolare: ma poiché la democrazia pura, secondo lo stesso Rousseau, è impossibile, e un governo non potrebbe funzionare con tanti *poteri* particolari, se ne è forzatamente ristretto il numero, e non esiste che un certo numero di cittadini che, sotto il nome di *consiglio*, di *senato*, etc., possono esercitare il loro *potere* e quello degli altri. Non ci sono affatto in questo governo distinzioni ereditarie; vi sono solo funzionari a vita.

A questo governo corrispondono il calvinismo, il puritanesimo o il presbiterianesimo. Questa religione non ha alcun *potere* generale, neppure momentaneamente, poiché non ammette alcuna presenza reale del *potere* generale conservatore della società cristiana. Non c'è autorità insegnante che abbia il deposito della dottrina, e ciascuno ha il diritto di fare uso del proprio spirito per interpretare le Scritture o le leggi della società. Ma il calvinismo puro è tanto impraticabile quanto la democrazia pura. Il governo della società religiosa non potrebbe funzionare con questa moltitudine indefinita di interpretazioni particolari. Si ha allora forzatamente ristretto il numero degli interpreti e degli ispirati in un consiglio o concistoro che decide o, piuttosto, che consiglia in fatto di dogmi o di disciplina, e che dà le sue interpretazioni particolari per la volontà generale. Non esiste alcuna successione spirituale, alcun *carattere*. I ministri non sono altro che funzionari amovibili, senza alcuna gerarchia fra loro.

4. Il governo misto di monarchia, aristocrazia e democrazia come si trova in Inghilterra, e cioè una com-

mistione di *potere* generale e poteri particolari. Esiste un potere *generale*, ma *negativo*, che può *impedire*, ma che non può *fare*. Non è un *potere* generale per conservare, ma per impedire che si distrugga. Il potere *positivo*, ovvero il potere di fare, è il potere particolare dei Pari e dei Comuni: questo potere non è un *potere conservatore*, perché se fosse tale, non avrebbe bisogno di un potere che possa porre il *veto* assoluto sulle sue risoluzioni. Esiste una nobiltà ereditaria, ovvero delle distinzioni sociali permanenti, che non sono forza o azione del *potere*, poiché sono esse stesse *potere*. A questo governo, unico nelle società politiche, corrisponde una religione unica nelle società religiose: mi riferisco alla religione anglicana o episcopale, che è evidentemente un misto di cattolicesimo, luteranesimo e calvinismo. Il dogma della presenza reale, ovvero il *potere* conservatore della religione cristiana, si trova qui puramente in *negativo*. Ascoltiamo Burnet, lo storico della riforma d'Inghilterra: « La Chiesa Anglicana è talmente moderata su questo punto (sulla presenza reale) che non esistendo alcuna definizione *positiva* del modo in cui il corpo di Gesú Cristo viene a trovarsi nel sacramento, le persone dei piú diversi sentimenti possono praticare il medesimo culto senza essere obbligate *a professarsi*, e senza che si possa presumere che contraddicano la loro fede ».

Se in una società religiosa il potere generale conservatore è negativo ed equivoco, la forza generale di questa società, o la professione sacerdotale, è negativa ed equivoca come il potere; vale a dire, non possiede autorità in se stessa, e dipende dall'autorità civile. In effetti il re, che non ha la pienezza dell'autorità politica, non possiede, almeno formalmente, la pienezza dell'autorità religiosa. In questo modo la professione sacerdotale della religione anglicana si trova ad avere un capo, che non ha invece la religione luterana. Ma questa supremazia del re in materia religiosa, è un rapporto non *necessario* e contrario alla natura degli esseri, perché pone la *forza* d'una società religiosa sotto la direzione del *potere* di una società politica. La facoltà di interpretare

la Scrittura non è piú lasciata senza restrizioni di fatto ai semplici fedeli, come nella religione calvinista; in questo modo il *potere* particolare viene limitato nella società religiosa, cosí come il *potere* particolare viene controbilanciato nella società politica. Cosí, senza entrare in discussioni teologiche estranee al soggetto che tratto o, piuttosto, al rapporto nel quale lo considero, è evidente come la religione anglicana presenti, sotto le forme del culto cattolico, i dogmi delle Chiese Riformate: cosí come il governo d'Inghilterra presenta, sotto forma di costituzione monarchica, i principî delle società repubblicane.

L'esempio della Francia rigenerata viene ad appoggiare i miei principî. Nello stesso tempo in cui stabiliva una costituzione pretesa monarchica, e che è stata giustamente definita una *democrazia regale*, essa fondava una religione bizzarra che si potrebbe definire come *cattolicesimo presbiteriano*. Questa religione si è trasformata in puro calvinismo allorché il governo è divenuto puramente democratico; infine è degenerata in ateismo pubblico, o sociale, quando l'anarchia si è insediata nel governo rivoluzionario. Non bisogna dimenticare di sottolineare che quest'ultima religione si è propagata, come tutte le religioni d'opinione, con i mezzi ordinari dell'*interesse*, del *piacere* e del *terrore*, cioè con tutto ciò che può provocare lo *spirito*, il *cuore* e i *sensi* dell'uomo; e il saccheggio, il divorzio e la ghigliottina sono stati i devoti artifíci di cui si sono serviti i nuovi apostoli per divulgare la loro dottrina.

Perfino presso i Turchi e i Tartari si ritrova questa conformità segreta fra religione e governo. Il *muphti* esercita nella religione il suo *potere* particolare, cosí come il sultano l'esercita nel governo, e il *lama* è assoluto quanto il *khan*.

Montesquieu ha percepito questa segreta conformità fra religioni e governi: « La religione cattolica *si addice di piú* » dice « a una monarchia; e quella protestante *conviene* maggiormente ad una repubblica ». Ma, seguendo la propria usanza, egli enuncia e non approfondisce. « Nei paesi » continua questo autore « dove si è stabilita la religione protestante, le rivoluzioni si faranno a

livello politico. Lutero, avendo a che fare con grandi príncipi, non avrebbe potuto far loro gradire un'autorità ecclesiastica che non avesse avuto alcun segno di preminenza esteriore; e Calvino, avendo a che fare con popoli che vivevano in repubbliche, o con borghesi annidati nelle monarchie, poteva ben fare a meno di stabilire dignità e preminenze ». Si vede che Montesquieu fa di Lutero e di Calvino due furbi che accomodano per i loro compagni di setta la religione che si vantano di aver ricondotto alla sua primitiva purezza. Ma questo rimprovero manca di giustizia; poiché se Calvino e Lutero sapevano piegare la morale alle passioni dei grandi o ai bisogni delle circostanze, come fu fatto nell'affare del Langravio d'Assia, erano entrambi troppo testardi ed orgogliosi per sminuire il dogma, cioè le loro opinioni, di fronte alla volontà di chicchessia; e d'altronde, allorché cominciarono a divulgare la loro dottrina, non potevano ancora sapere a quale classe sarebbero appartenuti i loro proseliti. Bisogna cercare altre cause per queste differenze nelle istituzioni di questi due celebri riformatori.

1. La conservazione delle *preminenze esteriori*, cioè di una gerarchia ecclesiastica nel luteranesimo, l'abolizione di ogni gerarchia nel calvinismo, risultano necessariamente dai principî opposti adottati da Lutero e da Calvino, e non dai gusti particolari dei loro compagni. Dal momento che Lutero conservava un *potere* generale esteriore nella presenza reale[1], doveva *necessariamente* conservare una *forza pubblica* esteriore nella professione episcopale e sacerdotale; Calvino non poteva conservare alcuna forza pubblica esteriore e visibile, dal momento che aboliva ogni *potere* generale esteriore. Non c'è bisogno di preti in una religione che non ha un Dio, cosí come non c'è bisogno di nobiltà in uno Stato che non ha un re.

2. Il luteranesimo, ovvero la Riforma in generale, non ha autorità ecclesiastica o *preminenze esteriori*, se non in Svezia, Danimarca ed Inghilterra, cioè dove si avvicina alla costituzione monarchica; questa è una nuova

[1] Nell'Eucarestia (*N.d.T.*).

e forte prova della tendenza che ha la religione a conformarsi al governo. Negli altri Stati che hanno abbracciato la riforma di Lutero, il luteranesimo non conosce altra preminenza esteriore che quella di *sovrintendenti* che, essendo pastori di una Chiesa particolare, sono *decani* e non vescovi, e si distinguono dai loro confratelli per esercitare funzioni piú ampie, senza essere loro superiori per dignità piú eminente.

Ora la rivoluzione politica segue quella religiosa, come nelle Province Unite e a Ginevra, dove il calvinismo precedette quella forma repubblicana che esse hanno oggi; ora la rivoluzione religiosa si adegua alla situazione politica, come in Svizzera, dove la riforma politica ha preceduto la riforma religiosa: nuova prova della reciproca attrazione che esercitano l'uno sull'altra il calvinismo e la democrazia, cioè una società politica senza *potere* generale, ovvero senza monarca, e una società religiosa senza *potere* generale, ovvero senza Dio.

Le uniche monarchie nelle quali il calvinismo ebbe alla sua nascita dei partigiani dichiarati, sono la Francia e la Navarra (che si potevano considerare, anche allora, come una sola monarchia): e certamente aveva ben altri aderenti che semplici borghesi oscuri, dal momento che contava nel numero dei suoi proseliti un re, delle regine, dei príncipi del sangue, la piú alta nobiltà, dei magistrati, etc.

CAPITOLO 2

Se ad ogni religione, o ad ogni setta religiosa, corrisponde una forma particolare di governo, è evidente che, in ogni società, il governo deve fare uno sforzo segreto per stabilire la religione che ha maggiori analogie con i suoi principî, ovvero la religione deve tendere a stabilire il governo che le corrisponde; perché la società civile, che è l'insieme della società religiosa e della società politica, non può, almeno sembra, essere tranquilla se non quando regni un perfetto equilibrio fra le due parti che la compongono. Questo effetto può

non essere sentito, almeno per un certo tempo, nelle società politiche non costituite, che non esistono per se stesse e che dipendono di fatto o di diritto da qualche altra società; ma sarà notato facilmente nelle società piú costituite, e che hanno in se stesse il principio della loro esistenza.

Per convincersene, non rimane che considerare la storia e guardarsi un po' intorno. Gli Stati del Nord, che formavano una confederazione aristocratica, la Boemia, la Polonia, dove il *potere* generale non era costituito ma elettivo, adottarono una religione in cui il potere generale non era costituito; poiché, come ho sottolineato, il luteranesimo non ammette che momentaneamente la presenza reale dell'Uomo-Dio. Non solamente la società politica non era costituita in Germania, ma la società religiosa, ovvero la religione cristiana, non vi era mai stata perfettamente costituita, poiché il corpo episcopale, primo grado della forza pubblica conservatrice nella società religiosa, depositario dell'insegnamento della dottrina, vi era e vi è ancora distolto dal suo autentico oggetto, essendo *potere* della società politica, sia nelle società parziali dove i vescovi sono sovrani, sia nella società o confederazione generale, rappresentata dalla Dieta, dove il clero è *potere*, proprio come gli altri principi. Ora, laddove il clero sia *potere* della società politica, non può essere *forza* pubblica conservatrice della società religiosa. E questo è talmente vero, che i vescovi in Germania non possono esercitare nelle loro diocesi le funzioni spirituali o episcopali, e sono obbligati a tenere dei suffraganti. Ma una società religiosa senza *forza* pubblica conservatrice, o in cui la forza pubblica non possa adempiere alle sue funzioni, non potrebbe conservarsi. La dottrina di Lutero si propagò dunque con maggior facilità nella Germania aristocratica, e questa divenne ancor piú aristocratica. La Guerra dei Trent'anni, scoppiata per motivi religiosi, terminò con un trattato che si può considerare come la costituzione dell'aristocrazia tedesca; infatti, in questo trattato, i diritti dei membri della confederazione e l'esercizio dei diversi *poteri* che la compongono, furono definiti e garantiti. La religione

aveva agito sul governo; il governo, a sua volta, sulla religione. Nella misura in cui il governo si è allontanato dalla unità monarchica, la religione cattolica s'è allontanata dall'unità religiosa. È in seno alla Germania cattolica che nei nostri giorni ci si è domandato, in un'opera celebre: *che è il Papa?*, e il rispetto per la Santa Sede si è estremamente indebolito. Si può osservare, nella maggior parte del clero cattolico tedesco, una segreta inclinazione per i dogmi e la disciplina delle Chiese riformate: inclinazione che si tradisce tramite l'ammirazione servile che il maggior numero dei suoi membri manifesta chiaramente per gli scritti e i discorsi dei ministri riformati che essi cercano di imitare fino nelle apparenze esteriori, nell'alterazione della disciplina, nell'eccessivo allentamento della legge dell'astinenza, di quella relativa agli abiti ecclesiastici, nell'introduzione nelle chiese del canto in lingua volgare e, soprattutto, nella sconfessione che, in piú luoghi, il clero tedesco ha pronunciato nei confronti del rifiuto espresso da quello francese di aderire alle leggi che gli avrebbero dato una costituzione civile. Mi spingo ancor piú lontano e, motivato dai miei princìpi, oso assicurare che, se la società politica tedesca non si costituirà, la società religiosa si allontanerà sempre di piú dalla sua costituzione naturale, cioè dalla religione cattolica. Ma la società politica tende a costituirsi. Già si vede scomparire questo antico edificio della Confederazione tedesca; il clero e la nobiltà saranno ricondotti presto o tardi alla loro naturale destinazione di *forza* pubblica conservatrice della società religiosa e della società politica; i *poteri* si costituiranno, vale a dire, le monarchie si insedieranno sulle rovine dell'aristocrazia, e di conseguenza il *potere* religioso si costituirà sulle rovine della Riforma; infatti la società religiosa, come la società politica, tende *necessariamente*, infallibilmente, a costituirsi, perché la costituzione è nella natura della società, e la società stessa è nella natura dell'uomo. Nello stesso modo si può prevedere che la caduta della Riforma in Germania, sarà accelerata dalla Riforma stessa, come risultato *necessario* delle mire politiche dei capi del corpo evangelico che non possono

costituire il loro governo senza distruggere la loro religione. Lascio queste riflessioni alla meditazione del lettore istruito: egli scoprirà il rapporto fra gli avvenimenti presenti e quelli che possono costituirne il seguito, fra i mutamenti recentemente arrecati alla costituzione tedesca, e gli effetti che possono comportare.

La riforma di Calvino, che aboliva ogni *potere* generale, ogni autorità unica nella società religiosa, tendeva necessariamente a stabilire la democrazia nelle società costituite in cui penetrò, abolendovi ogni *potere* generale e scatenandovi tutti i *poteri* particolari. Questo cambiamento fu progettato in Francia, che i riformati volevano dividere *in repubbliche federative sotto il nome di circoli, suddivisi in cantoni*[2]; ciò riuscí a Ginevra, che avrebbe dovuto essere la matrice di tutte queste repubbliche. Riuscí nelle Province Unite; e senza dubbio sarebbe riuscito in Inghilterra, senza l'opposizione che incontrò da parte della religione anglicana che, piú costituita per non aver rigettato mai formalmente il dogma della presenza reale del *potere* generale della società religiosa, e per aver conservato nell'ordine episcopale una sorta di *forza* pubblica, benché dipendente dal potere politico, gli oppose la propria forza di resistenza. Nello stesso tempo la società religiosa difendeva la società politica, in modo che il re soltanto soccombette e la regalità fu salva. *Niente vescovi, niente re*, disse Giacomo I; e in altri termini: niente costituzione religiosa, niente costituzione politica.

Si presenta qui un'importante riflessione: si è visto, nella prima parte della presente opera, l'affinità esistente fra democrazia e dispotismo. Ora, il dispotismo non è propriamente altro che l'autorità militare piú assoluta. La democrazia si alleerà dunque naturalmente all'autorità militare. Ascoltate Montesquieu: « Una regola abbastanza generale è che il governo militare (egli parla del dispotismo degli imperatori romani) è, sotto certi aspetti, piú repubblicano che monarchico ». Ma se il calvinismo richiama la democrazia, se la democrazia si allea naturalmente al dispotismo o all'autorità militare, il calvinismo si alleerà dunque all'autorità militare assoluta. Le prove sono sotto i nostri occhi. Gli Stati monarchici d'Europa dove il calvinismo è dominante, sia perché è la religione del principe, sia perché è quella dello Stato o del maggior numero dei suoi membri, sono gli Stati della casa di Brandeburgo e della casa d'Assia. Ebbene il governo in questi due Stati, è piú militaresco che in tutti gli altri Stati dell'Impero tedesco, o anche dell'Europa cristiana; e ci sarebbe anche una piú forte tendenza al governo militare assoluto, se l'autorità del capo non fosse temperata dalla virtú del principe. La storia fornisce prove ben piú decisive sulla tendenza del calvinismo ad allearsi con il governo dispotico: in Inghilterra il calvinismo è sfociato nel dispotismo di Cromwell; in Francia è finito con la tirannia di Robespierre.

Se il calvinismo tende a stabilire la democrazia, se la democrazia attrae il calvinismo, uno Stato insieme calvinista e democratico sarà dunque perfettamente tranquillo, poiché avrà un rapporto perfetto fra il suo governo religioso e il suo governo politico: ma ci s'ingannerebbe credendolo. Mi appello ai fatti. Non c'è che un unico Stato in Europa, quello di Ginevra, dove il puro calvinismo coesiste con la democrazia piú pura che si possa trovare; e tuttavia, l'esiguità del territorio, il piccolo numero dei sudditi, le abitudini dei cittadini, il vantaggio della posizione, la garanzia di tre potenze, non hanno potuto mantenervi nemmeno per quindici anni di seguito uno stato di sopportabile tranquillità: e Rousseau definisce Calvino un profondo politico! Dirò

[2] Questo progetto fu decretato all'assemblea dei calvinisti tenutasi a Privas nel Vivarais, nel 1621. È riapparso, durante la rivoluzione, sotto nome di *federalismo*. Molti ministri riformati, membri delle varie assemblee che hanno oppresso la Francia, e Rabaut-Saint-Etienne fra gli altri, ne furono zelanti promotori. La divisione della Francia in dipartimenti doveva essere seguita dalla divisione in repubbliche *federative*, ciascuna delle quali composta da egual numero di dipartimenti. Ma la ferma e atroce ambizione di Robespierre si è stesa su questi sogni politici di begli spiriti e di pedanti. Non credo che il progetto venga abbandonato: infatti è sempre stata la chimera del partito settario e forse la mira segreta dei nemici della Francia.

di piú: Dio stesso non riuscirebbe, senza un miracolo permanente a mantenere la pace in una società priva di *potere* religioso e di *potere* politico, e in cui non esista alcun freno, né per le volontà depravate, né per gli atti esteriori di queste stesse volontà.

Ho detto che Ginevra è il solo Stato calvinistico e democratico insieme. In effetti tutte le altre democrazie in Europa sono cattoliche, e tutte le aristocrazie sono riformate. E notate la differenza politica delle due religioni. Le repubbliche cattoliche, italiane o svizzere, sono piú tranquille delle repubbliche riformate dello Svizzera o delle Province Unite. La religione cattolica si presta alla democrazia di Zug come all'aristocrazia borghese di Lucerna, come all'aristocrazia patrizia di Venezia, come all'aristocrazia reale di Polonia, come alla monarchia austriaca o spagnola. È anche giusto dire che la religione cattolica conviene ben piú che un'altra a un governo democratico. « Meno la religione sarà repressiva — dice Montesquieu — piú le leggi civili dovranno reprimere ». Dunque, meno le leggi civili o il governo saranno repressivi, piú dovrà esserlo la religione. Il calvinismo, inquieto e turbolento in Olanda, a Zurigo, a Ginevra, come in Inghilterra, come in Francia, non può dunque accordarsi con alcun governo, e meno ancora con quelli ai quali assomiglia per la conformità dei suoi principî: e se la società civile, quella che assicura la conservazione dell'uomo morale e dell'uomo fisico, si compone della società religiosa costituita e della società politica costituita, la specie di società che risulterà dall'unione di una società religiosa non costituita e di una società politica non costituita, non potrà conservare né l'uomo morale, né l'uomo fisico; essa offrirà, oso dirlo, il *maximum*, il *nec plus ultra* della disorganizzazione religiosa e politica, della distruzione fisica e morale degli esseri che compongono la società. La Francia calvinista e democratica ne ha offerto la prova.

Benché il calvinismo non possa simpatizzare con la democrazia, tende pur sempre a stabilirla. Non c'è nessuno che non sottolinei nella setta calvinista una decisa inclinazione per la rivoluzione francese, ed inequivoca-

bili disposizioni per favorirne il progresso [3]. Questa disposizione non è un mistero e non è sfuggita neppure agli stessi capi dei governi riformati.

Se ogni religione tende a stabilire il governo ad essa analogo, o il governo a introdurre la religione che gli si addice, la religione cattolica, o costituita, tende dunque a stabilire il governo monarchico, e il governo monarchico a stabilire la religione cattolica. Questa osservazione, vera in generale, non potrebbe ricevere la sua applicazione che in società potenti, aventi in se stesse il principio della propria esistenza, le uniche società che meritano questo nome.

Se il cattolicesimo tende a stabilire la monarchia, la monarchia a sua volta tende a introdurre la religione cattolica, o ad avvicinarsene. Cosí la Riforma è episcopale in Svezia, in Inghilterra e in Danimarca, dove essa ha mantenuto il maggior numero di pratiche del culto cattolico, e perfino la confessione auricolare. Si può notare negli Stati del re di Prussia la tendenza nascosta che spinge la monarchia verso il cattolicesimo, nella protezione manifesta che questo principe accorda ai cattolici delle terre di suo dominio, protezione il cui motivo si

[3] Un'osservazione importante, che prova quanto la nobiltà sia essenzialmente la *forza* conservatrice della società politica, è che in generale, quel poco di nobiltà riformata che esisteva in Francia, ha mostrato lo stesso zelo della nobiltà cattolica nella difesa della costituzione monarchica, e ha affrontato con lo stesso coraggio le privazioni e i pericoli annessi alla piú bella delle cause. Si può dire che la rivoluzione in Francia sia stata una trappola tesa alla riforma, nella quale essa è caduta. Cosí la riforma sopravvivera di poco alla rivoluzione francese; e non c'è in questo partito alcun uomo illuminato e virtuoso che non abbia percepito il pericolo di cui minaccia la società civile una setta che nega la presenza di Dio nella società degli uomini esteriori e che, non fondando la fede della sua esistenza sul sentimento o sull'amore, poich'essa non gli conferisce alcun culto, non ne fa che un'opinione, un sistema, cosí come la fisica ne fa uno dei vortici e della materia sottile. Non bisogna credere che i calvinisti abbiano un culto per il solo fatto che si riuniscono per cantare o per ascoltare un oratore; si tratta di un concerto spirituale, un esercizio oratorio, ma non è un culto. È, bene o male, della musica o dell'eloquenza, ma non è una religione, e dei *suoni* non sono degli *atti*.

trova sia nell'umanità illuminata del suo carattere che nei principî costitutivi del suo Stato [4]. Negli Stati monarchici in cui il calvinismo è dominante e molto diffuso, c'è dunque una celata opposizione fra la religione riformata e il governo monarchico; e questa opposizione non esisterebbe di meno, anche se tutti i calvinisti fossero sudditi fedeli, attaccati al loro principe e alla loro costituzione; infatti essa risiede nella natura delle cose e affonda le sue radici nei principî della società religiosa e di quella politica, che vengono ad essere opposti. « Se il re vuol distruggere la monarchia » diceva Strozzi a Coligny « non ha mezzo migliore che cambiare la religione ». Questa opposizione mantiene nello Stato un'agitazione intestina, che durerà fino a quando la religione non sia costituita come il governo; poiché, se il governo si decostituisse come la religione, ho dimostrato che il disordine andrebbe sempre crescendo, e che la tirannia, come in Inghilterra e in Francia, s'innalzerebbe infallibilmente sulle rovine del reame.

Non esistono Stati in cui questa agitazione, prodotta dal conflitto dei principî opposti delle due società, politica e religiosa, si sia manifestata con segni piú evidenti, e con effetti piú simili e piú funesti, che in Inghilterra e in Francia; questo sarebbe un paragone tanto interessante quanto quello delle loro rivoluzioni. In Inghilterra ce ne sono state due: quella che ha rovesciato la religione, sotto Enrico VIII, Edoardo VI ed Elisabetta, e quella che, sotto Carlo I, ha rovesciato la monarchia. Senza dubbio la rivoluzione religiosa sarebbe stata immediatamente seguita, in Inghilterra, dalla rivoluzione politica, se l'Inghilterra, abbandonando la religione cattolica, non si fosse fermata a una religione mista, che mantiene ancora qualcosa di quella cattolica

[4] Se si dovesse credere a un'affermazione contenuta in un'opera di un uomo famoso, per nostra disgrazia, morto nel pieno degli anni per mano del partito al quale si era venduto, e che aveva cominciato a riconoscere e a smascherare (Mirabeau), il cattolicesimo avrebbe, nei paesi riformati, dei partigiani a cui il loro rango e le loro funzioni non permettono di dichiararsi, e l'autore arriva fino a nominarne qualcuno.

per i suoi dogmi, e molto di piú per la sua gerarchia e i suoi riti esteriori. In Francia c'è stata un'unica rivoluzione, che ha rovesciato insieme religione e monarchia; è stata piú violenta, perché ad essa è necessitata una doppia intensità per operare quel doppio effetto. Essa ha avuto delle conseguenze piú generali sulla quiete delle altre società, sia perché la Francia è piú legata al sistema generale dell'Europa di quanto non lo fosse l'Inghilterra all'epoca delle sue rivoluzioni, sia perché la posizione insulare dell'Inghilterra non permette alle potenze vicine di intervenire nei disordini che l'agitano, sia infine perché, oggigiorno, l'Europa fa un corpo *unico*, cosa che non faceva allora. A parte ciò, si sono viste le stesse scene e, sotto altre maschere, si sono potuti riconoscere gli stessi attori. L'osservatore ha dovuto notare uno sconvolgente carattere d'identità nell'arte di insinuare l'esistenza di cospirazioni per poi attribuirle al partito che si voleva sconfiggere, e la leggerezza con cui si sono commessi i crimini che ci si proponeva. Hume stesso lascia trasparire a questo proposito un'opinione poco favorevole ai puritani; e gli avvenimenti di cui noi siamo stati testimoni, l'hanno fin troppo giustificata.

L'Inghilterra è sempre il teatro di questa sorda agitazione, prodotta dalla latente opposizione dei principî presbiteriani o puritani e dei principî monarchici, e dal loro accordarsi con gli elementi di democrazia che entrano nella composizione politica di questa singolare società, nella quale l'anglicanesimo e la monarchia lottano contro il presbiteranesimo e la repubblica. I *whigs* e i *tories* rappresentano tanto delle sette religiose che delle fazioni politiche. Il filosofo crederebbe che la religione non entri per nulla oggigiorno nel governo interno degli Stati, poiché essa ha ben poco a che fare con la condotta di coloro che li governano. L'autentico uomo di Stato sa bene che la religione è il principio nascosto di ogni avvenimento sociale, perché essa è l'anima della società. In Inghilterra, dove i puritani sono numerosi, si annunciano disposizioni inequivocabili verso una riforma della rappresentanza parlamentare, che non significa altro che

un passo piú o meno grande verso la democrazia e che, senza dubbio, sarà il pretesto di ben altre richieste, l'occasione di ben altre riforme, e forse il primo colpo di tosse di una rivoluzione. Gli anglicani difendono la costituzione monarchica; i cattolici, necessariamente partigiani della monarchia, faranno causa comune con loro; questa riunione politica alla quale niente ormai potrà porre ostacolo, determinerebbe senza dubbio il governo a cancellare fino all'ultima riga le rigorose leggi emanate contro i cattolici, se non dovesse poi accordare lo stesso favore ai puritani di cui teme il fanatismo [5].

CAPITOLO 11

Riunisco tutto ciò che ho detto sulle società costituite, sia esteriormente che interiormente, politiche e religiose: le presento sotto un solo punto di vista, come l'analisi della teoria delle due società.

Dio e l'uomo, spirito e corpo, elementi di ogni società.

Dunque la società è interiore ed esteriore, intellettiva e materiale, religiosa e fisica.

La società esteriore, ovvero fisica, è l'unione degli uomini fisici intelligenti.

La società interiore, ovvero religiosa, è l'unione degli uomini intelligenti fisici.

L'uomo intelligente, ovvero interiore, non può essere separato dall'uomo fisico, o esteriore.

Quindi la società religiosa, o intelligente, non può essere separata dalla società esteriore e fisica; vale a dire, che la società interiore è necessariamente esteriore, e che la società esteriore è necessariamente interiore. Dunque la società fisica considera l'uomo come esteriore ed interiore, in quanto fisico e intelletto: dunque la società religiosa considera l'uomo interiore ed esteriore, in quanto intelletto e fisico: e dunque non può esistere

[5] L'osservazione è già stata fatta da Mallet du Pan, nel « Mercure de France ».

governo senza religione, né religione senza governo.

Cosí la società religiosa sarà l'anima, la società politica sarà il corpo.

La società religiosa è naturale, cioè particolare, oppure essa è generale. Anche la società fisica è naturale, ovvero particolare, e generale.

La società religiosa particolare è la religione naturale: la società religiosa generale è la religione pubblica.

La società fisica particolare, o naturale, è la *famiglia*; la società fisica generale è il *governo*, ovvero, nel linguaggio comune, la *società politica.*

L'unione di religione pubblica e di società politica forma un essere collettivo, o generale, chiamato società civile, cosí come l'unione di anima e corpo forma un essere composto chiamato uomo.

Ogni essere particolare ha un fine particolare al quale vuole pervenire, e che costituisce l'oggetto della sua volontà particolare.

La società, essere collettivo, o generale, ha un fine generale al quale vuole pervenire, e che costituisce l'oggetto della sua volontà generale.

Il fine della società naturale religiosa e fisica è la produzione, ovvero la conoscenza, dello spirito, e la riproduzione dei corpi.

Il fine della società generale religiosa e fisica, definita società civile, è la conservazione degli spiriti e la conservazione dei corpi.

Dunque la società particolare, o naturale, deve essere elemento della società generale, perché la *produzione* è un elemento della *conservazione.*

E dunque la famiglia sarà l'elemento della società politica, e la religione naturale l'elemento della religione pubblica.

La conservazione di un essere costituisce la sua esistenza in uno stato conforme alla propria natura.

Lo stato conforme alla natura dello spirito e a quello del corpo è la perfezione, cioè l'obbedienza alle leggi perfette e ai rapporti necessari derivanti dalla natura degli esseri sociali, degli spiriti e dei corpi.

Abbiamo visto che la libertà consiste nell'obbedire

alle leggi perfette, ovvero ai rapporti *necessari* derivati dalla natura degli esseri: dunque la perfezione degli spiriti e dei corpi è la loro libertà; dunque la conservazione, o la loro esistenza nello stato piú conforme alla loro natura, non è cosa diversa dalla loro libertà.

La libertà può esistere per l'uomo intelligente come per l'uomo fisico; la libertà è dunque spirituale o fisica.

Dunque il fine della società fisica è la conservazione, ovvero la libertà dell'uomo fisico; perché l'uomo, uguale al suo simile, non deve essere soggetto, nei suoi atti esteriori e fisici, che al potere generale della società fisica, che è il monarca.

Il fine della società religiosa è la conservazione, ovvero la libertà dell'uomo intellettivo; poiché l'uomo intellettivo, simile a Dio, non può essere soggetto, nelle sue facoltà intellettuali o nei suoi pensieri, che al potere generale della società religiosa, e cioè a Dio stesso. *Voi siete chiamati all'autentica libertà*, scrive l'Apostolo ai cristiani.

Quindi il fine della società civile è la conservazione dell'uomo intero, ovvero la libertà dell'uomo intelligente e fisico.

Il fine della società costituisce l'oggetto della sua volontà, perché la società *vuole*, come ogni altro essere, pervenire al suo fine.

La volontà che ha la società di pervenire al suo fine, si realizza grazie al *potere* che ha di raggiungerlo; infatti, la società cui mancasse il *potere* di pervenire al proprio fine, non lo raggiungerebbe mai.

Il *potere* è l'amore che dirige la forza verso l'oggetto della volontà.

Dunque l'amore che dirige la forza, ovvero il *potere*, è il mezzo della volontà.

Nella società naturale, o particolare, il fine è particolare; la volontà, necessariamente proporzionata al fine, è particolare; i mezzi, necessariamente proporzionati alla volontà, sono particolari.

Cosí la volontà particolare che possiede l'uomo della società religiosa naturale, o della religione naturale, per *produrre* nel suo pensiero la conoscenza di Dio, si rea-

lizza grazie a un potere, o grazie all'amore di Dio, che dirige la forza particolare, cioè l'azione del corpo nel culto esteriore che solo l'uomo rende a Dio [6].

Cosí la volontà particolare che possiede l'uomo della società fisica naturale, o della famiglia, di riprodurre propri simili, si realizza grazie a un *potere*, ovvero un amor di sé, che dirige la forza e l'azione dei sensi verso l'oggetto della volontà.

Cosí la volontà generale, o sociale, che possiede l'uomo della società fisica politica, o generale, è definita *governo* o società politica per la conservazione dei suoi simili, e si realizza grazie a un *potere* generale che è l'amore generale per gli altri, ovvero per il prossimo, personificato nel monarca, che dirige la forza generale verso l'oggetto della volontà.

Cosí la volontà generale che possiede l'uomo della società religiosa politica, chiamata religione pubblica, per conservare la conoscenza di Dio, si realizza tramite un *potere* generale, cioè per l'amore generale degli uomini per Dio e di Dio per gli uomini, personificati nell'Uomo-Dio presente nel sacrificio, e che dirige la forza generale o esteriore, cioè l'azione dei suoi ministri nel culto esteriore.

Dunque i *poteri* conservatori della società civile sono Gesú Cristo e i re, che dirigono la forza generale della

[6] Le espressioni che la religione consacra nel culto che rende a Dio, o nei doveri che prescrive all'uomo, offrono prove evidenti che Dio e l'uomo sono *volontà, amore e forza.* Le religione offre il sacrificio sociale per Gesú Cristo, con Gesú Cristo, in Gesú Cristo; *per ipsum, et in ipso et cum ipso*: *per* designa il comando, cioè la *volontà*; *in* esprime l'unione, cioè l'*amore*; *cum* indica il soccorso, cioè la *forza.*

I tre doveri generali che la religione prescrive all'uomo come principio di tutte le sue azioni nei confronti di Dio, verso se stesso e verso il suo prossimo, vale a dire nella società religiosa, naturale e politica, sono la fede, la speranza e la carità. La fede regola lo spirito ovvero la *volontà* nel culto che l'uomo rende a Dio; la speranza regola l'*amore* che l'uomo ha per se stesso, fissando, nel desiderio d'essere felice, lo scopo al quale deve tendere; la carità regola la *forza* dell'uomo ovvero i suoi atti esteriori, prescrivendogli di rendere al suo prossimo ogni servizio possibile: poiché l'essenza della carità è l'azione.

società civile, cioè il sacerdozio e la nobiltà, verso l'oggetto della volontà generale della società, cioè verso la conservazione degli esseri intelligenti e fisici dai quali è composta.

Dunque non vi è *potere* conservatore nelle società politiche dove non sia monarca, né *forza* conservatrice nelle società politiche dove non sia nobiltà.

Dunque non c'è *potere* conservatore nelle società religiose in cui non ci sia la presenza reale dell'Uomo-Dio, né forza generale conservatrice dove non ci sia il sacerdozio.

Ora, società religiose e politiche che non abbiano né *potere* conservatore, né *forza* conservatrice, non possono conservarsi né pervenire al loro fine.

Dunque le società che hanno il *potere* conservatore e la *forza* conservatrice, hanno il *potere* e la *forza* di raggiungere il loro fine, che è la conservazione degli esseri che la compongono.

La perfezione di un essere consiste nel raggiungere il proprio fine.

Dunque le società che pervengono al loro fine sono società perfette, ovvero costituite.

Dunque le società che non pervengono al loro fine sono società imperfette, ovvero non costituite.

Ma le società politiche senza monarca e senza nobiltà, e le società religiose senza l'Uomo-Dio e senza sacerdozio, cioè le società senza *potere* conservatore e senza *forza* conservatrice, non possono pervenire al loro fine, la conservazione degli esseri che le compongono.

Dunque le società politiche senza monarca e senza nobiltà, e le società religiose senza la presenza reale dell'Uomo-Dio e senza sacerdozio, sono società imperfette e non costituite.

Dunque le società politiche che abbiano un monarca e una nobiltà, e le società religiose che ammettano la presenza reale dell'Uomo-Dio e il sacerdozio, sono società perfette, ovvero costituite.

Dunque la società civile costituita è quella che ammette la presenza reale dell'Uomo-Dio e il sacerdozio, un monarca e una nobiltà.

Si è visto che la volontà generale si realizza tramite il *potere* generale, e che il *potere* generale agisce tramite la *forza* generale.

La forza, per essere utile o conservatrice, deve essere diretta dal potere conservatore; poiché una forza che non sia guidata, è una forza cieca, un furore.

La direzione presuppone delle regole, queste regole sono leggi. *Le leggi devono essere dei rapporti necessari derivanti dalla natura degli esseri.*

Le leggi sono scritte o non scritte.

Cosí la società politica ha leggi scritte e costumi, e la società religiosa ha leggi scritte e tradizione.

Le leggi scritte, che sono rapporti *necessari* derivanti dalla natura degli esseri, sono buone, cioè conservatrici della società, poiché, essendo dei rapporti *necessari, esse non potrebbero essere diverse da ciò che sono, senza sconvolgere la natura degli esseri che compongono la società.* Se esse sono conservatrici della società, sono dunque conformi alla volontà generale conservatrice della società. Dunque esse sono espressione della volontà generale.

Le leggi non scritte, che sono dei rapporti necessari derivanti dalla natura degli esseri, sono ugualmente buone, ovvero conservatrici della società. Dunque esse sono conformi alla volontà generale conservatrice, poiché esse non sono diventate dei *costumi* e delle *tradizioni*, se non perché la società ha avuto la volontà generale di seguirle. Dunque esse pure sono espressione della volontà generale.

Dunque la società naturale fisica, ovvero la famiglia, formata dall'unione di un solo uomo con una sola donna, che si definisce *monogamia*, è una società costituita, ovvero che perviene al suo fine, la produzione dell'uomo.

Dunque la società naturale religiosa, ovvero la religione naturale dell'unità di Dio, definita *monoteismo*, è una società costituita, ovvero che perviene al suo fine, la *produzione* o conoscenza di Dio nel pensiero dell'uomo.

Dunque la società politica fisica, ovvero il governo di uno solo, definito *monarchia* politica, è la società politica costituita, ovvero quella che perviene al suo fine, la

conservazione, cioè la libertà dell'uomo fisico.

Dunque la società politica religiosa, ovvero la religione pubblica, definita *cristianesimo* o monarchia religiosa dell'Uomo-Dio, è una società costituita che perviene al suo fine, la *conservazione*, cioè la conoscenza di Dio e la libertà dell'uomo intelligente; perché tutte queste società politiche e religiose sono fondate, come ho dimostrato, su leggi o rapporti *necessari* derivanti dalla natura degli esseri sociali.

La società politica, presso lo stesso popolo, può essere costituita, senza che la società religiosa lo sia; oppure la società religiosa può essere costituita senza che la società politica lo sia.

Ma non si ha società civile perfetta o costituita, se non là dove società politica e religiosa sono costituite.

Dunque la società civile, nella quale non sia costituita che una delle due società che la compongono, è imperfetta o non costituita.

Dunque la società civile, nella quale non sia costituita alcuna delle due società che la compongono, è la piú imperfetta, ovvero la meno costituita possibile. Ma la società religiosa e politica, ovvero la società civile, è nella natura stessa dell'uomo, e la costituzione è nella natura stessa della società che tende sempre a costituirsi, ovvero a stabilire fra gli esseri leggi perfette, ossia rapporti necessari derivanti dalla loro natura.

Dunque, allorquando la società religiosa sarà costituita, la società politica tenderà a costituirsi; e, reciprocamente, la società religiosa tenderà a costituirsi allorché la società politica sarà costituita.

Dunque la società politica e la società religiosa, ovvero la società civile, tenderanno a costituirsi presso il popolo che non ha alcuna costituzione di società politica o religiosa.

E questo effetto sarà indipendente dalle passioni e dalle volontà degli uomini, e si realizzerà infallibilmente, perché ciò è *necessario* e nella natura degli esseri.

Dunque una società costituita tenderà innanzitutto a costituirsi sempre piú, ovvero a stabilire piú rapporti necessari fra gli esseri che la compongono; e poiché non esiste alcuna volontà, alcun *potere* che possa fare da ostacolo alla volontà e al *potere* che ha la società di costituirsi, essa si costituirà sempre piú.

Dunque ci sarà nella società costituita un principio di sviluppo e di perfezionamento che condurrà la società civile costituita al piú alto grado di perfezione cui possa aspirare una società.

Ma le società non costituite tenderanno a decostituirsi sempre piú; perché le società che non possono pervenire al loro fine, né conservare gli esseri che le compongono, non possono impedire la propria distruzione.

Dunque ci sarà nelle società non costituite un principio di degenerazione che le condurrà all'estremo limite di deterioramento degli esseri intelligenti e fisici che le compongono.

Dunque le agitazioni che si noteranno nelle società religiose o politiche costituite, tenderanno a consolidarne la costituzione. Le eresie hanno sempre rafforzato la religione cristiana; e Montesquieu sottolinea, con ragione, che i disordini in Francia hanno sempre confermato il *potere*.

Dunque le agitazioni si manifesteranno nelle società non costituite, tenderanno ad allontanarle sempre di piú dalla costituzione. Una repubblica nella quale i disordini siano cominciati, si fa sempre piú popolare; cioè, una volta che il *potere* particolare abbia preso il posto del potere generale, il potere viene diviso fino a che ciascun membro della società non eserciti il suo potere particolare. Mi richiamo alla storia delle repubbliche antiche e moderne.

Una società politica costituita, una volta allontanatasi dalla costituzione, se ne allontanerà dunque sempre piú, fino all'estremo termine della depravazione politica, che è l'esercizio di ogni potere particolare, ovvero l'anarchia.

Una società religiosa, una volta allontanatasi dalla propria costituzione, se ne allontanerà sempre di piú, fine all'estremo termine della depravazione religiosa, che è la distruzione, o, piuttosto, l'oblio del potere generale,

la liberalizzazione di tutte le opinioni, ovvero l'*ateismo*.

La Francia, nella sua decostituzione politica e religiosa, ha dunque raggiunto l'estremo termine di depravazione e di decostituzione politica e religiosa.

Ma la società è nella natura dell'uomo, e la costituzione nella natura della società.

Dunque una società religiosa o politica, pervenuta all'estremo limite di decomposizione, tenderà a ricostituirsi: come una pietra che una forza esterna ha lanciato nell'aria, ed allontanato dalla sua naturale attrazione verso il centro della terra, tende a ritornarci allorché la forza che la lanciò si esaurisce, e quando essa si trova al punto piú alto di lontananza dal centro.

E gli uomini non possono impedire la marcia eterna e necessaria delle cose; « poiché se il legislatore politico e religioso, ingannandosi nella sua materia, stabilisce un principio differente da quello che nasce dalla natura delle cose, la società non cesserà di essere travagliata fino a quando quel principio non sia distrutto o cambiato, e l'invincibile natura non abbia ristabilito il suo impero » *.

Dunque le repubbliche tendono a ritornare alla costituzione politica, ovvero alla monarchia, e le sette a ritornare alla costituzione religiosa, ovvero al cattolicesimo; ed esse sono, le une e le altre, tanto piú vicine a ritornare alla loro costituzione naturale, quanto sono le une piú vicine all'anarchia, le altre all'ateismo.

Già gli avvenimenti pubblici piú recenti hanno provato la verità di questo principio per quanto riguarda le due piú potenti repubbliche d'Europa, e di conseguenza la sua verosimiglianza nei confronti delle sette.

La repubblica d'Olanda, vittima della propria anarchia e zimbello dell'anarchia della Francia, non scamperà alla tirannia rivoluzionaria alla quale è assoggettata, se non per passare sotto un governo monarchico o che tenda brevemente e fortemente a diventarlo; e la repubblica di Polonia, divorata da inveterata anarchia, è passata, ormai da un certo tempo, sotto la dominazione monarchica di tre potenze: fatto degno della piú seria considerazione che la filosofia, nel tentativo di stabilire nuove repubbliche, abbia accelerato la caduta di quelle che esistevano già; prova della vanità dei progetti umani, ciechi strumenti della volontà irresistibile che emana dalla natura degli esseri, e che altro non è se non la volontà eterna ed immutabile dell'Essere che li ha prodotti.

* Rousseau, *Contratto sociale*, II, 11 (*N.d.C.*).

LA RELIGIONE CONSIDERATA NEI SUOI RAPPORTI CON L'ORDINE POLITICO E CIVILE

PARTE I CAPITOLO 1

[...] Ogni specie di governo ha il suo proprio carattere. Il carattere della democrazia è una continua mobilità; in essa tutto è continuamente in movimento, tutto cambia con spaventosa rapidità seguendo le opinioni e le passioni. Nulla è stabile nei principî, nelle istituzioni, nelle leggi; non si conosce la potenza del tempo, né per stabilire, né per distruggere, né per modificare. Una forza irresistibile spinge e agita gli uomini; ciò che si trova sulla loro strada, sia quel che sia, viene schiacciato: essi avanzano, arretrano, avanzano ancora, e l'intero ordine sociale diventa per loro come un corridoio di passaggio. Il potere non dà alcun impulso, lo riceve. C'è qualcosa di indefinibile che trascina il popolo e i suoi capi. C'è negli spiriti una certa indocilità, nei cuori un certo maligno e diffidente disprezzo per l'autorità, che fa sí che a lei si ceda, ma non si obbedisca affatto. Chiunque sente il bisogno di censurare: è un sollievo per l'orgoglio, e anche una vendetta. Nessuno sbaglio viene perdonato a chi governa perché, non essendo alcuno, per legge, obbligato a governare, chiunque s'incarica del governo si rende garante anche del successo.

Nelle democrazie la mediocrità ha piú successo del vero talento, soprattutto quando questo si unisce ad un carattere nobile. L'adulazione, il servilismo, la bassezza, una falsa abilità malleabile e paziente, conducono piú sicuramente al successo che il genio e la virtú, presso quei popoli che si definiscono liberi. D'altronde il genio, e lo stesso talento, anche se avessero qualcosa di elevato, incontrerebbero troppe difficoltà, troverebbero troppi o-

Da De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil, *in* Oeuvres complètes, *Paris, Pagnerre, 1836-37, vol. VII, pp. 17-23, 115-122, 167-171. Traduzione di R. Falcioni.*

stacoli ad impiegarsi in uno Stato democratico. Per conseguire un risultato importante, per realizzare delle grandi cose, il tempo è indispensabile, cosí come la coerenza nei consigli. Questa perseveranza è propria dei governi aristocratici; essi non dormono mai, non si stancano mai, non abbandonano mai un disegno già concepito: tutto, al contrario, viene lasciato al caso, per foga o per capriccio, nelle democrazie; per questo, non hanno mai avuto altro splendore che quello delle armi, né altra prosperità che la conquista.

Il cristianesimo aveva creato la vera monarchia, sconosciuta agli antichi; la democrazia, presso un grande popolo, distruggerebbe inevitabilmente il cristianesimo, perché un'autorità suprema ed invariabile nell'ordine religioso è incompatibile con un'autorità che muta continuamente nell'ordine politico. Il cristianesimo conserva tutto, fissando tutto; la democrazia distrugge tutto, destabilizzando tutto. Sono due principî che si combattono senza tregua nello Stato: un principio di unità e di stabilità, un principio di divisione e di cambiamento perenne; e come nessuna società potrebbe uscire dai suoi binari fin quando il principio che la regge e che ha presieduto alla sua costituzione sussiste con tutta la sua forza, cosí nessuna monarchia cristiana può degenerare in democrazia senza che il principio religioso non abbia subíto prima una profonda alterazione. Sempre e necessariamente la rivoluzione cominciata nella Chiesa, passa in seguito nello Stato, che a sua volta la compie nella Chiesa. È in questo modo che si sono viste nascere e stabilire in Europa, coi governi o dispotici o repubblicani, le religioni nazionali o civili, che altro non sono se non un ateismo camuffato.

L'uguaglianza assoluta, ovvero la distruzione di ogni gerarchia sociale, non lasciando sussistere altre distinzioni che quelle della fortuna, produce un'estrema cupidigia, un'insaziabile sete d'oro; poiché, per quanto si dica, gli uomini vogliono innalzarsi, vale a dire, distinguersi: e poiché anche la ricchezza partecipa alla mobilità del governo e della società intera, essa diventa corruttrice al sommo grado. I desideri senza limiti e senza regole si precipitano verso tutto ciò che promette oro, sola nobilità ormai, solo onore, sola considerazione; e in questo rapido movimento, mancando a tutti il tempo per imparare a possedere, tutti si gettano nei godimenti con una sorta di furore. Nessuna previdenza per i propri cari, nessun pensiero per l'avvenire; il presente è tutto per l'uomo concentrato nell'abiezione dei sentimenti personali, e le leggi e i costumi tendono di conseguenza all'annientamento della famiglia.

Nel disordine universale, ognuno cerca con ansia il posto dovuto al suo merito, ai suoi servizi, ai suoi bisogni o alla sua cupidigia. Da ciò innumerevoli pretese, mormorii, lamentele, odî appassionati, in uno sfondo generale d'accidia e di scontento che cresce senza misura. Per calmarlo, per offrire, almeno come speranza, un pascolo ai desideri che divorano il popolo, uno scopo fisso e attuale alle passioni che lo agitano, lo si getta, secondo le circostanze, nella guerra o nel gioco; lo si attira alla borsa, o lo si spinge sui campi di battaglia; si moltiplicano gli spettacoli, le lotterie e le case da gioco; lo si corrompe in ogni modo per mettersi al riparo dalla sua corruzione.

Il sistema di credito racchiuso entro certi limiti, diretto con prudenza, utilizzato secondo le circostanze, può, benché mai senza inconvenienti, aiutare qualche volta una nazione a superare un ostacolo, o ad uscire da un pericolo straordinario; ma, né la saggezza che si autolimita, né la forza che sa fermarsi, né la costanza che persevera nell'esecuzione di un piano maturato dalla riflessione, niente, in una parola, di ciò che è necessario al successo di un tal sistema, potrebbe esistere in alcuna democrazia. La mobilità degli uomini e delle cose impedirà sempre che il credito vi sia governato con maggior costanza e con piú regole di tutto il resto. Esagerato ben oltre ogni limite per soddisfare quella stessa cupidigia che ha eccitato, divenuto un immenso aggiotaggio, sostituisce momentaneamente la conquista, e finisce con la rovina generale, che rende la guerra ancor piú inevitabile: e si può facilmente predire che non è lontana l'epoca in cui l'Europa rivedrà gli eserciti francesi, ani-

mati dal medesimo spirito che diede loro forza sotto la nostra prima democrazia, riapparire nei territori delle nazioni stupefatte; e se queste domandano da dove venga questa nuova aggressione, si risponderà che ci sono tempi in cui i popoli sono costretti a cercare nei campi di battaglia un'immagine della società, e nella gloria un'immagine di felicità.

Non sono queste le sole conseguenze che comporta il governo democratico, allorquando la religione non vi eserciti una potente e prioritaria autorità, cosa che non si è mai vista se non in Stati molto limitati come i piccoli cantoni svizzeri; in questo caso, la democrazia si muta in autentica teocrazia. A parte questi casi estremamente rari, e allorché rimane quella che è per natura, la democrazia distrugge ogni nozione di diritto, sia divino che umano; ed è per questo che, quando anche non venga al séguito dell'ateismo, essa lo genera presto o tardi. La sovranità assoluta del popolo, quale è diventata dottrina pubblica in Inghilterra, dove tuttavia è modificata nelle sue applicazioni della natura aristocratica del governo, conferma il principio dell'ateismo, poiché, grazie a questo tipo di sovranità, il popolo, o il parlamento che lo rappresenta, ha il diritto di cambiare e di modificare, come e quando gli pare, la religione del paese. Questo diritto che Blackstone attribuisce senza esitare al parlamento inglese, presuppone, o che tutte le religioni siano indifferenti, vale a dire che non esista alcun Dio, o, posto che ne esista uno, che il parlamento possa dispensare dai Suoi comandamenti, abolire la Sua legge, ordinare ciò che Egli proibisce, proibire ciò che Egli ordina, il che significa evidentemente rovesciare ogni nozione di diritto divino. Ma in questo modo, come potrebbe esistere qualche altro diritto, e su cosa poggerebbe? La ragione, la legge, la giustizia, non sarebbero altro che ciò che vuole il popolo, ovvero il potere che rappresenta il popolo: ed è quello che hanno visto molto bene il protestante Jurieu e Jean-Jacques Rousseau, che ammettono entrambi formalmente questa conseguenza.

Ne consegue manifestamente che la democrazia, che

ci viene rappresentata come l'estrema libertà, non è che l'ultimo eccesso del dispotismo: poiché, per quanto assoluto lo si supponga, il dispotismo di uno solo ha tuttavia dei limiti; il dispotismo di tutti non ne ha alcuno: ed ecco perché le democrazie finiscono sempre con un despota; dopo di esse, non c'è nulla che non sembri tollerabile al popolo.

Poiché la democrazia non è cosa diversa, come abbiamo visto, dal piú alto grado di dispotismo, la sua azione pubblica deve presentare necessariamente lo stesso carattere. Quando dunque in Francia ci si lamenta dell'amministrazione, del ministero, quando gli si rimprovera di essere dispotico, ci si lamenta che l'amministrazione sia quella che è costretta ad essere, e si rimprovera al ministero ciò che non dipende da lui in alcun modo. Ogni specie di governo ha le sue inevitabili condizioni. Gli uomini possono senza dubbio incidere con le loro passioni, i loro vizî, le loro bassezze, ed è raro che non lo facciano, ma non potrebbero mai cambiare la natura delle cose; e non possono nemmeno impedire che l'azione della democrazia sia dispotica, non piú di quanto possano impedire ad una conseguenza di derivare dal suo principio [...]

PARTE II CAPITOLO 6

[...] Favoriti dai voti, e direi quasi dall'istinto dei popoli e dallo spirito della società profondamente cristiana d'allora, i papi, con un coraggio e una perseveranza il cui principio era piú che umano, pervennero a fissare il diritto pubblico, e costrinsero la forza ad ammettere di essere sottomessa ad una legge di giustizia [1]. È tale tuttavia l'impero delle passioni che

[1] « Senza i papi — dice J. V. Müller — Roma non esisterebbe piú; Gregorio, Alessandro, Innocenzo, opposero una diga al torrente che minacciava tutta la terra: le loro mani paterne innalzarono la gerachia, e al suo fianco la libertà di tutti gli Stati » *I Viaggi dei Papi*, in tedesco, 1782.

i príncipi, pur riconoscendo questa legge divina e il potere incaricato di garantire la sua esecuzione, non mancarono di resistere nei casi particolari. I loro adulatori si sforzarono di giustificare questa resistenza, che divenne a poco a poco sistematica con l'autorità degli esempi e con l'introduzione del diritto romano, in cui i giureconsulti mischiarono insieme idee repubblicane e massime del dispotismo, che scambiarono per la vera nozione di sovranità. D'allora la politica si separò sempre piú dalla religione, e si poté nuovamente definirla la *forza mossa dall'interesse* [2]. Non ci si chiese piú, « questo è giusto? », ma « questo è utile? ». I príncipi non ebbero piú freni, e i popoli nessuna protezione. Nulla essendo legato da trattati, non esistevano che tregue; da ciò quel furore d'eserciti che desolò per tanto tempo l'Europa trasformata in un campo di battaglia sul quale tutte le ambizioni scendevano a misurarsi. Si teorizzarono il brigantaggio, la perfidia, il tradimento, l'assassinio, e Machiavelli fu il legislatore di questa società di sovrani che si dichiararono indipendenti da Dio. Il libro *Del Principe*, argomentato dalle passioni, sostituí il *Vangelo*, interpretato dai pontefici. Fu certo un grande progresso, e i *lumi* non datano quindi dai nostri giorni: tanto che i piú istruiti assicurano che oggi sono soltanto piú generalizzati e diffusi.

Tuttavia un sistema politico che, sostituendo la forza al diritto, sottrae ai deboli, e anche ai potenti, ogni sicurezza, e lascia le nazioni in uno stato di guerra permanente, doveva condurre o al frazionamento d'Europa in una moltitudine di piccole sovranità occupate a distruggersi l'un l'altra senza tregua, oppure a un vasto

[2] La decadenza fu cosí rapida, che questa dottrina era già fortemente riconosciuta sotto i Valois; e la storia di quei tempi tanto agitati e disgraziati non ne rappresenta che una costante applicazione. « Le piú belle pretese — dice Brantôme — e i piú grandi diritti che i re e questi alti príncipi sovrani hanno, senza tanto discutere sulla giustizia o sull'onore, consistono nella punta delle loro spade; diceva il buon duca Filippo di Borgogna: i regni appartengono di diritto a coloro che possono conquistarli con la forza delle armi ». *Hommes illustres français*, tomo VIII delle *Opere*, p. 325.

dispotismo, se solo una fosse riuscita ad imporre la propria supremazia. Piú d'una volta si meditarono tentativi del genere. La sofferenza e l'inquietudine generale fecero cercare un rimedio ai mali della società, una barriera contro l'usurpazione, un principio di stabilità, il cui bisogno si faceva sentire ovunque. Ma questo principio, dove trovarlo? Nell'ordine morale? Nella legge di giustizia? Se ne era usciti per non piú rientrarvi: e, d'altronde, che cos'è una legge senza un tribunale che l'applichi? Si era proclamato il regno della forza: gli si chiese ora una garanzia contro di essa: da ciò il sistema dell'equilibrio fra gli Stati, bilancia chimerica che si credette di fissare con il trattato di Westfalia e che, sempre alterata e sempre perseguita, fu per molto tempo la *pietra filosofale* dei Rosacroce della politica. Mai si ebbero tante guerre, e cosí sanguinose, né usurpazioni piú inique e sfrontate, che dopo l'invenzione di questo sistema destinato a prevenirle; e la legge suprema dell'interesse, promulgata solennemente da qualche potenza che vuole raggiungere il fondo di questa dottrina, non sembra promettere all'Europa un destino piú tranquillo per l'avvenire.

Del resto, le stesse cause che distrussero la grande società dei popoli, e arrestarono il progresso della civiltà cattolica, agendo ugualmente in ogni Stato, vi produssero effetti simili. I rapporti di giustizia furono scossi e il diritto sacrificato spesso all'avarizia e all'ambizione. Era difficile che le massime con le quali i sovrani regolavano la loro condotta esterna non penetrassero poco o tanto nel governo interiore; e ciò sotto príncipi religiosi, perché, distinguendo due persone diverse nel monarca, ci si persuase che la regola dei doveri fosse una per l'uomo e una per il re, con la scusa che la sovranità legittima tutto, non avendo alcun giudice, né alcun superiore sulla terra. Si è detto la stessa cosa del popolo, allorquando si è dichiarato sovrano.

Lo spirito del cristianesimo e i costumi da esso generati, combatterono senza dubbio, e modificarono nella pratica questi princípî funesti; ma non ci si stanchi di seguirne lo sviluppo di secolo in secolo, e nessuno con-

testerà l'influenza generale e troppo potente che essi hanno avuto sui destini della società. Essi fomentarono una vera guerra fra il potere e i sudditi, in primo luogo fra la nobiltà e il trono, poi fra il popolo e il re. La prima, praticamente terminata da Richelieu, finí sotto Luigi XIV, fra piaceri e feste di corte: la seconda è finita in piazza Luigi XV, e l'Europa sa come.

Cosí dunque, e ciò merita una riflessione, separando, contro la natura essenziale delle cose, l'ordine politico dall'ordine religioso, il mondo è stato ben presto minacciato da un'anarchia o da un dispotismo universale; la sicurezza degli Stati è rimasta senza garanzia, o non ha avuto per garanzia che una bilancia illusoria di forze. Ogni Stato sottomesso, nel suo interno, alla stessa causa di disordine, ha marciato ugualmente verso il dispotismo e l'anarchia: e per sfuggire a questi due flagelli della società umana, che cosa si è fino ad oggi escogitato? Ancora una bilancia di forze, ovvero, in altri termini, di *poteri*; ecco tutto: si sono stipulati dei trattati di Westfalia.

E come le nazioni, divise dai loro interessi, sola legge che riconoscano come nazioni, non hanno alcun comune vincolo e, invece di formare fra di loro un'autentica società, vivono in uno stato di reciproca selvaggia indipendenza, cosí laddove piú poteri indipendenti siano stabiliti, non esiste alcuna reale società, e lo Stato si trova perpetuamente in preda alla lotta intestina dei diversi interessi che cercano di prevalere. Tutti si difendono, tutti attaccano; la passione di ciascuno, essendo il desiderio l'unico diritto, impedisce qualsiasi legame nell'ordine politico; e i disordini si succedono in continuazione, e cosí le rivoluzioni, fino a quando questa democrazia di selvaggi civilizzati genera con dolore un despota.

Ora, si paragoni un simile disordine, inaudito nello stesso mondo pagano, con quell'istituzione europea che il cristianesimo tendeva a formare e che aveva già realizzato in parte; si paragoni l'azione delle due sovranità contrarie, il principio di giustizia e il diritto della forza; si comparino infine, nei loro effetti, i sistemi, uno dei quali

sottrae la società dal caos in cui l'altro l'aveva tuffata: e si giudichi a quale i popoli debbano maggior riconoscenza.

In verità, è proprio dei popoli che si tratta, per coloro che si definiscono loro difensori! Governarli a proprio profitto, con una verga di ferro, abusandone, avvolgendoli in una nube di pregiudizi e di menzogne: ecco il segreto delle loro declamazioni, delle loro calunnie, del loro odio contro i papi e contro il cristianesimo, come anche del loro furore quando un raggio di verità squarcia le immense tenebre che essi senza tregua lavorano a rendere piú spesse. Parlano della ragione, e quando la si oppone contro i loro errori, le loro imposture, gettano alte grida, ed invocano contro di essa i tribunali. Non si tratta piú allora della libertà d'opinione, si tratta di soffocare ogni opinione tanto disgraziata da dispiacer loro, tanto ardita da mettere in dubbio la loro infallibilità politica e filosofica. Tuttavia, rendiamo loro giustizia, essi non hanno ancora, almeno chiaramente, preteso i patiboli; può bastare per il momento che le prigioni si aprano e che ricevano i cristiani fedeli a tutti i principî della loro fede. Viviamo nel secolo della tolleranza.

Abbiamo dunque visto come i pontefici romani posti, dalla natura stessa delle cose, alla testa della nuova società che il cristianesimo tendeva a formare, divennero, per usare l'espressione di un illustre scrittore [3], il *potere costituente* della cristianità; e come questa società, la cui base era la giustizia, ma alla quale le passioni umane non lasciarono il tempo di raggiungere la perfezione, si sia a poco a poco dissolta, nella misura in cui la si è sottratta all'influenza e all'autorità dei papi. I nemici dell'ordine sociale, i rivoluzionari di ogni tipo, non ignorano alcuna di queste verità: ed ecco perché il solo nome di Roma li spaventa, ecco il motivo della guerra che le hanno di nuovo dichiarato. Ma per ben capire quali sarebbero le conseguenze di questa guerra detestabile se Dio, che se

[3] Il conte de Maistre.

la ride dell'empio [4], non avesse già fissato il punto dove fermarla, è necessario considerare il Sovrano Pontefice sotto un altro rapporto, e dimostrare che senza di lui, niente Chiesa; senza Chiesa, niente cristianesimo; senza cristianesimo, nessuna religione per ogni popolo che fu cristiano, e, di conseguenza, niente società: di modo che la vita delle nazioni europee ha la sua fonte, la sua unica fonte, nel potere pontificale [...]

CAPITOLO 7

Non si potrebbe negare che Dio sia l'autore della società, senza negare nello stesso tempo che Dio sia l'autore dell'uomo, e che l'abbia creato per vivere in società, poiché l'autore degli esseri è necessariamente l'autore dell'ordine conservatore degli esseri. Ma perché la società esista due cose sono indispensabili: una legge che unisca i suoi membri fra di loro, e un potere che garantisca l'osservazione di questa legge. Dunque c'è una legge divina, fondamento di ogni società, legge immutabile, imprescrittibile, *contro la quale tutto ciò che si fa è nullo di per sé* (Bossuet); legge universale, perpetua come la società stessa. Dunque anche il potere, senza il quale la società non esisterebbe, è originariamente divino, e la sua funzione è di conservare l'ordine, ovvero di far regnare la legge divina. Dunque è essenzialmente, seguendo le parole dell'apostolo, il *ministro di Dio per il bene* [5]. Non si potrebbe formarsene un'altra nozione: infatti, chi potrebbe concepire un potere stabilito da Dio per combattere Dio, per sostituire la sua propria volontà alla volontà o alla legge di Dio, e riconoscere un *diritto divino*, nel rovesciamento di ogni diritto? Cosí la Scrittura [6] non dice che ogni sovrano viene da Dio, ma che *ogni sovranità, ogni potenza viene da Dio*, perché

[4] *Qui habitat in Coelis irridebit eos, et Dominus subsannabit eos.* (*Ps.*, II, 4).
[5] *Dei enim minister est tibi in bonum.* (*Rom.*, XIII, 4).
[6] *Non est enim potesta nisi a Deo.* (*Ibidem*, I).

la potenza è in se stessa tanto buona e necessaria che senza di essa non ci sarebbe alcuna società, ma un disordine irrimediabile. Cosí la potenza, *ordinata* per un fine [7] (la conservazione della società per mezzo del regno della giustizia, ovvero della legge divina) implica sempre l'idea di diritto, e di un diritto divino; ed è ciò che la distingue dalla forza che, tutta materiale, e perciò incapace di costituire un diritto, non può di conseguenza essere una vera potenza, una vera sovranità.

Fuori da ciò, non potreste evitare un abisso che gettandovi in un altro abisso. Pretenderete che il potere venga originariamente dal popolo? Dunque, anche la legge, e non ci sarebbe giustizia che non venisse dal popolo. Supporrete che *la fonte della sovranità derivi dal sovrano?* Tutto ciò che si diceva di Dio, eccovi costretti a dirlo di un uomo. È lui stesso il principio del suo diritto, e questo diritto non ha alcun limite.

La sua volontà è l'ordine essenziale, la giustizia, la legge. Tutto gli è permesso e in nessun caso è possibile resistergli. Qualsiasi cosa comandi, bisogna obbedire; la lamentela stessa sarebbe un'empietà: infine, che so io?, non esiste crimine, né oppressione, né tirannia che questa ipotesi mostruosa non legittimi.

Ma che importanza hanno i sistemi di qualche sognatore, confutati dalle credenze e dalla ragione di tutte le epoche? Istruiti tradizionalmente sulla natura del potere e della sua origine, i popoli non videro mai nella sovranità nient'altro che una potenza derivata da Dio [8], stabilita per mantenere l'ordine, e assoggettata, nel suo esercizio, alla legge anticamente data al genere umano: e allorché questa legge di giustizia eterna è stata fondamentalmente violata, allorché l'ordine è sembrato attaccato nella sua essenza, essi hanno smesso di riconoscere il diritto in questo funesto uso della forza; e tutte le volte che la sovranità si è voluta affrancare dall'obbedienza a Dio, si sono creduti dispensati dall'obbedienza verso di

[7] *Quae autem sunt, a Deo ordinata sunt.* (*Ibidem*).
[8] *Il re è l'immagine vivente di Dio*, dice un antico poeta greco.

essa. Non si tratta di sapere se i popoli, che pure hanno le loro passioni, non siano stati, in molte circostanze, traviati da esse. Lasciando perdere i fatti particolari, noi constatiamo un fatto universale, perpetuo, e di conseguenza, una legge indistruttibile dell'ordine morale. Di fatto, in tutti i tempi, in tutti i luoghi, il potere ingiusto, oppressivo, che, governando per i suoi soli capricci, ha calpestato la legge di Dio, non è piú stato considerato come un potere, e, supponendolo decaduto in virtú stessa dell'istituzione divina, la società si è creduta in diritto, per assicurare la propria esistenza, di sostituirlo con un vero e legittimo potere, ovvero con un potere conservatore: e quando questo sentimento dei doveri dei sovrani, questo sentimento del giusto e dell'ingiusto, si è spento in un popolo, come successe ai Romani sotto gli imperatori, ciò è sempre stato per quel popolo un segno di morte e l'annuncio della prossima totale dissoluzione della società.

Ora, la legge divina, che comprende tutti i doveri immutabili dell'uomo e costituisce perciò la fonte di tutti i diritti, non è cosa diversa dalla religione. Esiste dunque una legge *spirituale*, una legge religiosa, alla quale Dio stesso ha sottomesso la sovranità; una legge che non soltanto obbliga il sovrano in quanto uomo, ma anche come sovrano. Prima di Gesú Cristo questa legge, puramente tradizionale, non aveva altro interprete che il sentimento generale, né altra garanzia pubblica che la resistenza immediata del popolo, allorquando fosse stata violata fondamentalmente; da questo deriva la causa principale della scarsa stabilità della società presso gli antichi, e dei disordini che l'agitavano pressoché senza interruzione.

Tutto ciò che è divino, tutto ciò che esprime il rapporto naturale degli esseri, inalterabile di per sé, non venne affatto abolito dal cristianesimo, bensí perfezionato; e la parola di Cristo: *Io non sono venuto per distruggere la legge, ma per compierla* [9], è rigorosamente vera in tutti i sensi. L'antica religione, sviluppandosi, rimase sempre la base necessaria della società, il fondamento del diritto e del potere; ma la sua azione si manifestò in una forma nuova e piú perfetta da quando il cristianesimo ebbe acquisito, per cosí dire, un'esistenza pubblica. Gesú Cristo aveva fondato una società spirituale, custode infallibile della dottrina e investita, nei confronti della salvezza, di una potenza indipendente dal governo. D'allora, tutte le grandi questioni di giustizia sociale, tutti i dubbi sulla legge divina, sulla sovranità e sui suoi doveri, prima decisi dal popolo, dovettero ora esserlo dalla Chiesa, e non poterono esserlo che da essa presso le nazioni cristiane, poiché la Chiesa, unica depositaria della legge divina, era stata incaricata dallo stesso Gesú Cristo di conservarla, di difenderla e di interpretarla infallibilmente. La piú lunga durata degli imperi cristiani, le loro rivoluzioni meno frequenti, sono unicamente dovuti a questa ammirevole istituzione, che pone il potere dei re al riparo dagli errori e dalle passioni della moltitudine [...]

[9] *Non veni solvere (legem), sed adimplere.* (*Matt.*, V, 17).

SULL'INDIFFERENZA RELIGIOSA

VOLUME I CAPITOLO 2

[...] Non c'è che un mezzo per trarre gli uomini dall'indifferenza in cui li getta l'abuso della ragione: bisogna domare questa altera ragione, forzandola ad inchinarsi ad un'autorità tanto alta e luminosa che non possa fare a meno di riconoscerne i diritti. È necessario convincerla che esiste una ragione superiore, regola immutabile del Vero, alla quale si deve sottomettere come al supremo monarca di tutte le intelligenze: in una parola, è necessario che, riconoscendo la sovranità di Dio, essa s'innalzi ad un'obbedienza assoluta che, costringendola al suo posto, dal quale essa non esce mai che per ingannarsi, le impedisca di smarrire il possesso della verità. Ora, ecco ciò che il cristianesimo fece ammirevolmente. S'annunciò dapprima con tutti i caratteri esteriori della divinità e, quando ebbe provata la sua origine divina, schiarí tutti i dubbi, non lasciando incertezza su alcuna verità necessaria, e costrinse la ragione umana a prostrarsi davanti alla ragione divina e ad ascoltare in silenzio, con pieno assenso, le sublimi lezioni che ella le dettava. Il principio d'azione, ovvero la fede, acquistò un grado di forza proporzionato all'infinita autorità che insegnava, e si poté dire all'uomo: *Sii perfetto come Dio stesso è perfetto*; si poté comandargli tutto, perché *tutto è possibile a colui che crede*[1]; e certamente, chiunque abbia idea di che cos'era il genere umano sotto Tiberio e i suoi successori ammetterà che era necessaria nientemeno che una potenza infinita, per sostituire ai costumi di quei secoli abominevoli la severa morale del Vangelo, e la sua rigorosa dottrina alla filosofia scettica, le cui

Da Essai sur l'indifférence en matière de religion, *in* Oeuvres complètes, *cit., vol. I, pp. 29-47; 129-132; 186-191; vol. II, pp. 186-203* passim. *Traduzione di R. Falcioni.*

[1] *Omnia possibilia sunt credenti.* (*Marc.*, IX, 22).

massime dissolute avevano gettato cosí profonde radici in tutti i cuori. Agli occhi di chi lo sa comprendere, questo miracolo è piú sconvolgente della resurrezione di un morto; e la parola che rianima un cadavere, richiamandolo alla vita dei sensi, è forse meno meravigliosa di quella che rianima un popolo intero, richiamandolo alla vita dell'intelligenza.

Una costante fedeltà al principio fondamentale della religione cristiana preservò l'Europa, nel corso di quindici secoli, non da scandali passeggeri causati dall'errore, bensí dal sonno mortale dell'indifferenza. Non vide rinascere nel proprio seno questa terribile malattia che nel momento in cui la ragione, ribelle all'autorità suprema che l'aveva guidata fino ad allora, si sforzò di riscoprire quella servile indipendenza dalla quale il cristianesimo l'aveva affrancata.

La riforma stessa, che mostrò ben presto un'abietta tendenza e un'empia venerazione per gli eroi della filosofia antica[2], non fu altro, fin dalla sua origine, che un sistema di filosofia anarchica, e un mostruoso attentato contro il potere generale che reggeva la società delle intelligenze. Essa fece arretrare lo spirito umano fino al paganesimo; e cause simili a quelle che avevano agito presso i Romani ai tempi della loro maggior corruzione,

[2] Nella professione di fede presentata da Zwingli a Francesco I, questo capo della riforma elvetica sistemò in cielo, a fianco di Gesú Cristo e degli apostoli, non soltanto Socrate, Aristide, Antigone, Numa, Camillo, i Catoni, i Scipioni, ma anche Ercole e Teseo. « Non so perché — dice Bossuet — non vi abbia messo anche Apollo, Bacco, e lo stesso Giove: e se ne è stato distolto dalle infamie che i poeti loro attribuiscono, quelle d'Ercole erano forse minori? » (*St. delle variaz.*, lib. II, n. 19). Lo stesso Lutero fu spaventato di vedere la riforma, alla sua nascita, cadere nell'indifferenza delle religioni. Egli scriveva che Zwingli « era diventato pagano elevando pagani empî, perfino Scipione, epicureo, perfino Numa, lo strumento del demonio per istituire l'idolatria presso i Romani, al rango delle anime beate. Poiché, a che cosa servono il battesimo, gli altri sacramenti, le Scritture e lo stesso Gesú Cristo, se gli empî, gli idolatri, gli epicurei sono santi e beati? E che cos'altro insegna ciò se non che ciascuno può salvarsi nella sua religione e nella sua credenza? » (*Parv. conf. Luth. Hosp.*, p. 2, 187).

produssero effetti analoghi presso alcune nazioni moderne, vittime, a loro insaputa, degli stessi principî distruttivi. Consideriamo un momento l'Inghilterra in particolare. La sua posizione isolata permette alla riforma di svilupparvisi con meno ostacoli, tanto che in nessun altro luogo è possibile osservare meglio la sua marcia progressiva e la sua influenza sulla società.

Gli anarchici del 1793 cercarono di fondare l'ordine sociale sulla *libertà* e sull'*uguaglianza*, la *libertà* assoluta d'azione, e l'*uguaglianza* d'autorità o di diritti; questa non fu che una logica conseguenza della sovranità del popolo che, da un lato, escludendo ogni superiore lascia ciascuno completamente *libero*, ovvero padrone di sé stesso, e, dall'altro, appartenendo *ugualmente* a tutti, deve essere condivisa da tutti *ugualmente*. Si sa quale fu, ben presto, il risultato di questa dottrina: ma ciò che io voglio fare osservare qui, è la sua perfetta conformità con la dottrina teologica dei protestanti. Avendo posto per principio la sovranità della ragione umana in materia di fede, essi cercarono di dare per base alla religione la *libertà* e l'*uguaglianza*, vale a dire la *libertà* di credenza e l'*uguaglianza* d'autorità; e questa dottrina, comune ai rivoluzionari politici e religiosi, doveva avere, ed ha realmente avuto, un risultato analogo sia nell'ordine politico che in quello religioso: nell'uno essa ha prodotto ogni crimine, nell'altro, ogni errore e, durante le fatali discordie che condussero uno dei suoi re al patibolo, l'Inghilterra ha provato simultaneamente questo doppio effetto.

Tuttavia ciascuna setta, sentendosi indebolire, tentava d'attribuirsi, rispetto ai propri membri, un'autorità regolatrice delle credenze e delle azioni, ovvero di ricongiungere qualche pezzo del sistema conservatore che aveva imprudentemente infranto. Inutile tentativo! Le si mostrò ben presto che non poteva pretendere una simile autorità senza condannare se stessa; e l'assoluta impotenza di trovare un punto fermo sulle sabbie mobili della riforma, costrinse gli spiriti conseguenti ad attraversare tutto il cristianesimo, per giungere allo stesso estremo della filosofia antica, cioè, in primo luogo, all'ateismo, e quindi all'indifferenza, che comprende tutti gli errori insieme, perché esclude tutte insieme le verità.

Allora si operò nelle idee una rivoluzione simile a quella che ebbe luogo a Roma verso la fine della repubblica: si smise di occuparsi della religione come vera, per considerarla sotto un punto di vista puramente politico. Se ne fece un'istituzione di Stato completamente sottomessa al capo dello Stato anche in quanto al dogma. Si era rifiutato di credere al cristianesimo sulla autorità di Dio, e si finí per credere in Dio sull'autorità del re; « poiché è immorale ed empio — dice un celebre filosofo inglese — allorché un sovrano abbia sanzionato un simbolo, negare o dubitare dell'autorità divina di una sola riga o di una sola sillaba di quel simbolo », visto che « la testimonianza e l'autorità delle leggi sono l'unica garanzia che noi abbiamo contro l'errore » [3]. E questo è anche il pensiero di Hobbes; i cristiani, secondo lui, sono obbligati ad obbedire alle leggi di un principe infedele, anche in materia di religione: « Il pensiero è libero; ma, in ciò che riguarda la confessione di fede, la ragione particolare deve sottomettersi alla ragione generale, ovvero al sovrano, che è il luogotenente di Dio » [4].

Non si potrebbero confondere piú completamente l'ordine politico e l'ordine religioso, né mostrare una piú profonda indifferenza per la verità. Si sentiva il bisogno di un culto e, di conseguenza, di un'autorità che lo difendesse contro l'incostanza delle opinioni; e poiché non si conosceva altra autorità esteriore che quella umana, ovvero la forza, si rese il depositario della forza pubblica arbitro indipendente della fede. Le passioni e gli interessi si diedero una religione, cosí come si erano dati una costituzione, e la religione non fu altro che un articolo di questa costituzione: una specie di contratto fra popolo e sovrano in cui il popolo stipulò la propria servitú religiosa, in cambio di quella che credeva la propria libertà politica. E quando dico la propria servitú,

[3] *Lord Shaftesbury's Characteristics*, vol. I, pp. 231, 360.
[4] *Leviatano*, III, 37.

lo dico con cognizione: infatti la servitú non consiste nell'obbedienza all'autorità, che è, anzi, la sola autentica libertà, bensí nell'asservimento ad un'autorità sprovvista di diritto.

Da quando la religione diventò una semplice istituzione politica, e la fede una legge dello Stato, chiunque avesse professato pubblicamente una fede diversa sarebbe stato considerato ribelle alle leggi e nemico dello Stato. Da ciò le persecuzioni che subirono i dissidenti in Inghilterra, persecuzioni, per loro natura, puramente politiche. Dunque notate la differenza: la Chiesa, società spirituale, considerando le religioni solo da un punto di vista spirituale, cioè in quanto vere o false, è sovranamente intollerante verso gli errori, ma non pronuncia contro le persone che verdetti spirituali. Il potere politico al contrario, considerando la religione in modo indipendente dalla sua verità, è sovranamente tollerante verso gli errori, ma riserva per le persone tutta la sua severità, perché non può riconoscere che delitti esteriori, ovvero azioni. Cosí, le leggi in Inghilterra non dichiarano affatto questa o quella dottrina false, ma privano dei diritti civili gli appartenenti a questa o quella setta, e condannano le persone colpevoli di avere esercitato quei culti proscritti, con la prigione, l'esilio, la morte: tutte pene puramente civili.

Tuttavia, l'indifferenza per la verità, che costituisce la stessa base di queste leggi, protegge sempre piú contro il loro rigore le sette nate dal protestantesimo, che partecipano tutte, piú o meno, della stessa indifferenza. Sorelle, per cosí dire, della religione stabilita, esse si riconciliano per sentimenti e interessi comuni, mentre la religione cattolica, ugualmente contraria a ciascuna di loro, le ha tutte per nemiche, e finisce per subire da sola il peso di una legislazione oppressiva. Allo stesso punto era pervenuto il cristianesimo sotto gli imperatori: essi lo proscrissero rigorosamente a causa della sua incompatibilità con la religione dell'impero, e tollerarono i culti idolatri poiché, fondati sui loro medesimi errori, non si escludevano reciprocamente. E come contestare l'esattezza di questo parallelo, quando si vede l'Inghilterra prescrivere, nei piú minuziosi dettagli, ai suoi agenti in Canada, odiose misure di persecuzione contro la religione cattolica e, nello stesso tempo, garantire, con un solenne trattato, la libertà d'idolatria agli abitanti dell'isola di Ceylon, assistendo, con ambasciatori, alle cerimonie religiose di quei popoli, e offrendo doni sacrileghi alle loro divinità?

Una nazione alla quale questo scandalo disonorevole non provochi un grido universale d'indignazione e d'orrore, non è piú una nazione cristiana. Essa tocca il fondo dell'indifferenza religiosa, ed ecco ciò che la preserva dal fanatismo dell'empietà. Del resto, questa sempre crescente indifferenza indebolisce progressivamente l'intolleranza politica, e presto o tardi ne trionferà. Quel momento sarà l'epoca tanto desiderata dell'emancipazione dei cattolici. La massa della nazione, indifferente ad ogni errore, sarà ben presto indifferente alla verità stessa: a forza di disprezzarla, la sopporterà. L'opinione ha già fatto pressoché tutto a questo proposito: solo il governo resiste, e si capisce bene perché. L'esistenza della Chiesa anglicana è legata alla costituzione dello Stato, e il governo trema nell'esporre la sua religione fittizia al cospetto di una autentica religione. Bisognerà tuttavia che si decida, poiché questo avvenimento è necessario. Una politica previdente, anziché ritardarlo, forse lo anticiperebbe. È facile d'altronde prevedere che non potrebbe che essere vantaggioso per l'Inghilterra. In preda ad un'onnivora cupidigia, che non manca mai di impadronirsi delle nazioni in declino, essa ostenta una prodigiosa ed inquieta attività, da taluni scambiata per vita, ma che sta alla vita come la febbre o come le contrazioni di un cadavere galvanizzato stanno alla vita. Essa è morta nei suoi costumi; e, al primo colpo imprevisto che colpirà la sua ricchezza, si sarà sorpresi di vedere questo grande corpo, che si supponeva tanto vigoroso, spirare di sfinimento dopo qualche convulsione. Ciononostante, esistono in questo popolo dei germi di rigenerazione: ma si riprenderà solo grazie alla vera fede. Poiché la religione di Stato oggigiorno non può fare

nulla in questo senso[5], l'Inghilterra dovrà scegliere fra il fanatismo di qualche setta turbolenta e la religione cattolica; vale a dire fra le opinioni che, dopo averla per qualche tempo agitata, la ricondurrebbero allo stesso punto dove si trova al presente, e una dottrina stabile, severa, perché perfetta, eminentemente conservatrice, perché eminentemente vera, e che sola può salvarla sia dalla lenta dissoluzione dell'indifferenza, sia dai disastrosi torbidi in cui la precipiterebbero infallibilmente gli errori anarchici delle sette indipendenti.

Il resto dell'Europa, ad eccezione di qualche contrada cattolica, è afflitta interiormente dalla stessa malattia. Ovunque, l'indifferenza per la verità conduce al sistema della *libertà* e dell'*uguaglianza* religiosa. Questo sistema si sviluppa, in parecchi paesi, ancor piú rapidamente che in Inghilterra, perché non ha da superare la barriera delle leggi e della costituzione politica. Si ammette, è vero, che una religione sia necessaria al popolo, ma una religione qualunque, poco importa quale; gli se ne lascia la scelta: e, perché possa decidersi piú *liberamente*, gliele si presenta tutte con uguale rispetto o, piuttosto, con uguale disprezzo. I governi, posto che ve ne siano ancora che attribuiscono importanza alle dottrine, invece di cercare di servirsene, si sforzano di neutralizzarle reciprocamente con un abile miscuglio. Vittime, come e piú dei loro sudditi, dei lumi del secolo, sembrano compiacersi di agitare sui popoli la fiaccola della saggezza moderna, alla luce della quale non c'è nulla che non appaia indifferente o falso, a cominciare dai loro propri diritti. Si direbbe che s'immaginino che gli uomini saranno piú docili e meno volubili, quando si sarà pietrificata ogni credenza. Non dubitano che l'obbedienza all'autorità, anche solo civile, purché non sia il prodotto

[5] Warburton, morto vescovo di Gloucester nel 1779, si spaventava dei destini che preparava all'Inghilterra l'anarchia dottrinale alla quale la vedeva in preda. « Cosa diventerà, diceva, questa povera nazione situata, come una linea di truppe, fra due fuochi: il furore dell'irreligione e il furore del fanatismo? » (*Warburton's Letters*, p. 47).

della costrizione, sia il piú grande risultato della fede. Se si potesse vedere qualcosa di ridicolo nella sorte compromessa delle nazioni, sarebbero proprio questi assurdi spregiatori del buon senso e dell'esperienza, prodiganti la loro protezione a tutte le follie sedicenti religiose che abbiano mai degradato l'animo umano, e intenti a formare collezioni di culti come si raccolgono quadri nelle gallerie. Grazie a questa nuova idea, la religione pubblica non è che l'insieme di tutte le religioni particolari. Si pagano dei ministri per insegnare che Gesú Cristo è il salvatore del mondo, e se ne pagano altri per negarlo. Il sacerdozio, avvilito e posto, come un minore, sotto la tutela dell'amministrazione, dipende dai capricci dell'ultimo burocrate; e, mentre presso i pagani non esisteva tempio che non avesse le sue rendite sacre, non una sola divinità che i suoi adoratori non avessero resa, in qualche modo, indipendente dotandone gli altari, il Dio dei cristiani, appena ammesso ad un soldo provvisorio, figura ogni anno su di un *budget* oltraggiante, come un qualsiasi stipendiato dello Stato, in attesa, senza dubbio, del momento in cui lo si riformerà.

Sorrida pure la politica del secolo, compiacendosi del sublime risultato delle sue massime, applauda la pace che ha saputo stabilire fra religioni nemiche: non c'è da stupirsene, ma da dolersene. La pace, una profonda pace, regnava anche nel lugubre campo dove Germanico trovò confuse le ossa dei Germani e dei soldati di Varo.

Osservate la società: scrutandola con occhio attento si può apprezzare giustamente il sistema filosofico che ci viene vantato. La religione, come credenza, era ovunque, e la sua assenza si è fatta sentire ovunque. Essa era nel governo, per garantire gli interessi del popolo, e proteggerlo contro l'abuso di potere, ovvero contro la tirannia; era nel popolo, per garantire la perpetuità del governo, e proteggerlo contro le imprese della moltitudine, ovvero dall'anarchia; da questo risultava che il governo era dolce e forte, e il popolo libero e sottomesso. Ma la religione non aveva ancora cessato d'essere una credenza divina, che i governi e i popoli, impegnati

in una sorta di guerra (perché il potere senza contrappesi tende al dispotismo, e l'obbedienza alla ribellione) si sono visti costretti a richiedersi reciproche garanzie, e a cercare la propria sicurezza in patti illusorî, dato che le violazioni non avevano altro giudice che le parti stesse. Questa è la causa che genera in Europa quella folla di costituzioni metà monarchiche e metà repubblicane, autentici trattati temporanei fra il dispotismo e l'anarchia.

La religione era ancora nelle nazioni come risorsa, come fonte di energia patriottica, dalla quale la società attingeva, nei momenti di crisi, un'infinita forza di resistenza e di conservazione. Quello che è successo nei nostri giorni in Spagna rende palmare tutto ciò. Non si dimenticherà per lungo tempo questo grido generoso ispirato dal cristianesimo a tutto un popolo: «Moriamo per la causa giusta! ». E i nobili sforzi di questo popolo credente, per mantenere la propria indipendenza, sforzi che il successo ha coronato e doveva necessariamente coronare, sono ancora piú notevoli per il contrasto con la debolezza, si potrebbe dire la viltà, di qualche altra nazione. Cosí la religione, costringendo l'uomo ad obbedire al potere, assicura la libertà dei popoli, mentre l'incredulità, di cui l'indifferenza è l'estremo limite, distruggendo il principio d'obbedienza predispone alla servitú, e vi conduce presto o tardi.

La religione interveniva come legislatrice e come arbitro in tutte le transazioni sociali. Il matrimonio le doveva la propria santità e, dopo aver affermato e consacrato il fondamento della famiglia, essa la conservava con un saggio accordo d'autorità e di dipendenza. Tutte le istituzioni ricevevano da essa qualcosa di morale; e, poiché il potere è necessario ovunque ci sia riunione di esseri simili, nella piú piccola assemblea come nel piú vasto impero, ovunque essa nobilitava l'obbedienza con sublimi motivazioni. Cosa mirabile! Essa sostituiva la venerazione all'invidia, mostrando l'immagine di Dio in tutto ciò che partecipava della sua potenza. Lo spirito di carità, che le è proprio, riavvicinava le classi senza confonderle, e i benefici, la riconoscenza, costituivano i dolci vincoli che le univano. In questo modo, distogliendo il cristiano dagli interessi temporali, essa legava saldamente l'uomo all'uomo, le famiglie alle famiglie, le generazioni alle generazioni, e perfino i popoli ai popoli. Cosa si è visto seguire a questo stato di felicità? Nel matrimonio, una brutale dissoluzione e l'annientamento del legame coniugale, trasformato in convenzione temporanea; l'anarchia nelle famiglie, l'avversione dell'autorità nei piccoli, la durezza nei grandi, e in tutti l'egoismo; malafede nei contratti, sacrilego disprezzo dei giuramenti, discordia dei cittadini, odî fra popolo e popolo che richiamano le piú orribili epoche della storia.

La religione, infine, esisteva negli individui come freno. Spezzato questo freno, le azioni che la legge non può colpire sono rimaste senza altra regola che le passioni. Tutta la morale è stata scritta nelle pagine del Codice penale: tremenda morale, di cui il magistrato è il ministro, e il boia il vendicatore. La distinzione fra bene e male comincia ai piedi del patibolo, e qui solo finisce il dominio dell'indifferenza. Si è detto all'uomo: la religione è un'invenzione dell'uomo; allora tutto gli è parso invenzione umana, la stessa società, la stessa giustizia e, sentendosi abbastanza adulto per non obbedire che a Dio, ha rifiutato sdegnosamente il giogo dell'uomo. Da questo momento le leggi non sono state per lui che un ostacolo, e un ostacolo insufficiente: poiché non si sfugge alla coscienza, ma si può sfuggire alla legge, e la speranza di riuscirvi è spesso tale che, senza il timore di una vita futura, sarebbe da folli sottrarsi alla tentazione. La saggezza consiste unicamente nel compensare il rischio con l'interesse. Cosí, non solo le virtú si sono volatilizzate, ma il crimine, ho orrore a dirlo, senza infamia e senza rimorso, non è piú che una semplice combinazione di possibilità, una volgare speculazione, un calcolo; ancor meno, un gioco, con il quale la stessa infanzia diverte la propria oziosità, e che diventa per lei un'abitudine, prima ancora che le passioni ne facciano un bisogno.

Questo è il risultato della dottrina di cui ho tratteggiato la storia. Il mondo l'ha vista due volte, e l'ultima con un carattere piú pericoloso, devastare le na-

zioni snervate e sedotte. Diciotto secoli orsono essa scomparve di fronte al nascente cristianesimo: essa sparirà nuovamente dinnanzi al cristianesimo pienamente sviluppato, oppure la società e il genere umano spariranno davanti a lei.

CAPITOLO 3

Abbiamo visto nel capitolo precedente che il sistema di cui si mostrano le origini e gli effetti è un sistema funesto: noi vogliamo dimostrare, inoltre, che è un sistema assurdo.

Senza religione, niente società: la filosofia l'ammette; ma che cosa conclude? Che poiché la società non ha potuto stabilirsi e conservarsi che grazie alle credenze religiose, sono i legislatori che hanno inventato la religione. Domandatele chi siano questi legislatori ai quali il genere umano è debitore di una cosí importante invenzione: essa non ne sa niente. Pregatela di nominare almeno un popolo presso il quale si sia vista iniziare la religione, di definire pressappoco l'epoca di questa meravigliosa scoperta: le sue conoscenze storiche non si estendono fin là. Per quanto indietro risalga, essa trova sempre una fede e un culto anteriori, e tutti i monumenti dell'antichità s'accordano per smentire le sue congetture.

Ci si potrebbe ritenere soddisfatti e dirle: « Voi proponete un fatto nuovo, un fatto contrario ad ogni documento storico, cosí come alla tradizione del mondo intero. La vostra semplice asserzione non basta per invalidare questa massa imponente di testimonianze. È necessario qualcosa di piú, ci vogliono delle prove: provate dunque, oppure tacete ».

Cosa potrebbe replicare a chi le tenesse questo linguaggio? Essa, che si è fatta gloria di non rispettare alcuna autorità, pretenderebbe dunque che ci si sottomettesse ciecamente alla sua? Gli annali dei popoli sono pure nelle nostre mani; possiamo leggere ciò che essa ha letto: ci mostri dunque la pagina dove sta scritto: *Nel tale anno si inventò Dio.*

Veramente la filosofia ha talvolta una logica bizzarra: « Questo è cosí perché io l'affermo; e l'affermo perché mi sembra che non possa essere altrimenti ». Non è questa una potente dimostrazione? Che pena! Ma il disprezzo raddoppia allorché si esaminano da vicino quelle incoerenti fantasticherie che ci contrabbanda per certezze.

Come non riuscire a vedere che prima che ci fossero dei legislatori c'erano degli uomini riuniti, e di conseguenza delle società, e di conseguenza una religione, per ammissione della stessa filosofia?

La società è lo stato naturale, lo stato *necessario* dell'uomo: fuori dalla società egli non può riprodursi, né conservarsi. Dunque la religione, senza di cui non potrebbe esistere la società, è *necessaria* quanto la società stessa: quindi non è un'invenzione umana.

Per la verità, l'uomo può rifiutare alcune antiche credenze ed ammetterne di nuove. Certe religioni possono variare in ciò che hanno d'arbitrario, sia a vantaggio, sia a detrimento dell'ordine sociale: ma ne permane sempre il fondamento, senza il quale la società mancherebbe di una condizione necessaria alla sua esistenza; e i filosofi che io combatto ragionano come il fisiologo che, dalla necessità dell'aria per dare il movimento agli organi e la vita al corpo umano, concludesse che gli uomini hanno inventato l'aria.

I legislatori antichi si avvalsero, l'ammetto, delle credenze ricevute per imprimere alle loro leggi una sorta di consacrazione divina. Ma se la religione non fosse stata altro che una parte delle leggi stesse, se essa non le avesse precedute, come avrebbe potuto costituirne la sanzione? La necessità delle leggi è manifesta, è sentita da tutti gli uomini; e tuttavia i legislatori, invece di attenersi a questa evidente necessità, avrebbero cercato fuori dalla ragione umana un'assurdità per farne la base dell'ordine sociale: chi potrà mai crederlo?

D'altronde non bisogna immaginare che sia concesso all'uomo di cambiare in un istante le idee dell'uomo. È vero, non si concepisce che un popolo possa vivere senza religione, ma se la religione fosse falsa, oppure se non

fosse che un'invenzione della politica, si capirebbe ancora meno come abbia potuto stabilirsi e perpetuarsi presso tutti i popoli senza eccezione. Non esiste alcun esempio di un errore adottato cosí universalmente, e, soprattutto, di un errore cosí contrario alle passioni. Ciò sarebbe cosí contrario alla natura dell'uomo, che comprenderei piú facilmente l'adozione generale di una logica erronea: almeno non troverebbe opposizione fra le pieghe del cuore.

Notate inoltre che, mentre le leggi variano pressoché all'infinito, i dogmi fondamentali della religione sono ovunque immutabilmente gli stessi. Riconoscereste in questa sbalorditiva uniformità il carattere di un'invenzione umana? L'errore è arbitrario, e da ciò consegue che in quello che hanno di falso, le religioni non si assomigliano, e anzi si contraddicono; ma ci sono certi punti che sono comuni a tutte, e ne domando la ragione: io domando che mi si spieghi questo meraviglioso accordo fra inventori completamente sconosciuti gli uni agli altri. Si dirà che il medesimo errore, di cui ci si volle servire per l'istituzione dell'ordine sociale, è, per caso, caduto nello spirito dei legislatori di tutti i paesi e di tutti i secoli: strano caso, al quale noi dobbiamo la società! Ma il caso, in fondo non spiega nulla; certamente non si riuscirebbe a rendere ragione della geometria dicendo che il caso ha fatto sí che gli inventori di questa scienza, presso i diversi popoli, hanno avuto la medesima idea delle grandezze e delle figure, e hanno loro attribuito le medesime proprietà. La questione dunque si pone sempre, e non la si risolverà mai se non supponendo una tradizione generale anteriore ai legislatori, cioè una religione anteriore alle istituzioni umane e alle leggi positive [...].

CAPITOLO 6

Alcuni filosofi, cresciuti alla scuola del protestantesimo, furono condotti, sostenendo con tenacia un solo errore, a negare tutte le verità religiose, morali e politiche. Costretti, per un susseguirsi di conseguenze inevitabili, a respingere l'idea di una causa prima intelligente, essi spiegarono l'ordine con il caso, l'universo con il caos, la società con l'anarchia, il dovere con la forza, il pensiero stesso con l'estensione animata di un cieco movimento. Tuttavia, due fatti li imbarazzarono. Ovunque, in tutti i tempi, l'uomo ha avuto l'idea di Dio, e gli ha reso un culto pubblico: ovunque, in tutti i tempi, l'uomo ha riconosciuto la distinzione essenziale fra bene e male, fra il giusto e l'ingiusto e, malgrado diverse contraddizioni nel giudizio degli atti liberi, considerati ora virtuosi e ora criminali, mai alcun popolo confuse le nozioni opposte di virtú e crimine. Queste nozioni immutabili, sono, con i sentimenti e le obbligazioni che ne derivano, la base di ogni società, cosí come l'esistenza di un Essere eterno, remuneratore e vendicatore, costituisce l'unico fondamento di queste nozioni. Che fecero dunque i nostri filosofi per conciliare il loro sistema con la coscienza del genere umano? Convennero della necessità della religione, e conclusero da questa stessa necessità che la religione non fosse altro che un'istituzione politica. Dissero: « perché gli uomini rinuncino alla loro indipendenza naturale, e accettino il giogo delle leggi, bisogna che immaginino al di sopra della loro testa una potenza infinita che imponga loro questo giogo pesante, e che riparerà un giorno, con severa equità, le ingiustizie del potere e i torti stessi della fortuna; senza questa credenza, niente società: i legislatori se ne avvidero e inventarono Dio. Ancora, niente società senza doveri reciproci dai quali risulti un concorso generale al mantenimento dell'ordine, e il sacrificio degli interessi di ciascuno all'interesse di tutti: i legislatori se ne resero conto e inventarono la morale ». Tale è la dottrina degli atei indifferenti.

Scossi dalle assurdità che racchiude, dalle conseguenze funeste che essa comporta, i deisti, armati di argomenti irresistibili, ne evidenziano la stravaganza e il pericolo. « Noi vi lasciamo — dicono ai loro avversari — tutte le religioni positive; per quanto ve ne siano di autentiche, noi non avremmo alcun modo per distin-

guerle. Ma negare l'esistenza di Dio, la vita futura, la differenza essenziale fra il bene e il male, significa accecarsi volontariamente, autorizzare ogni crimine, scalzare la società dalle sue fondamenta. Ascoltate la voce interiore: essa vi dirà che esiste una religione vera, necessaria, una religione che riposa sulla sola ragione e che noi chiamiamo *naturale*, perché la natura l'insegna a tutti gli uomini a cui le passioni non abbiano pervertito il giudizio ». Cosí parlano i deisti; ma allorché si esamini da vicino il loro sistema, non si trova altro che incoerenza e contraddizione. La natura tiene con ciascuno di loro un linguaggio differente. Non riuscirebbero ad accordarsi su alcun culto, alcun simbolo. Costretti ad accordar tutto alla ragione, e a rifiutarle tutto, sfuggono loro i dogmi, sfugge la morale, e, per quanto facciano, sono spinti fino alla tolleranza dell'ateismo, ovvero all'indifferenza assoluta.

Allora si presenta una nuova categoria di indifferenti che, provando senza fatica l'insufficienza o, piuttosto, la nullità della religione naturale, stabiliscono la necessità assoluta di una rivelazione, e la verità del cristianesimo. Ma, partendo in sostanza dallo stesso principio dei deisti, vale a dire dalla sovranità della ragione umana in materia di fede, sottomettono la rivelazione stessa alla ragione e sostengono che, purché si creda a certi dogmi rivelati, si possono rigettare gli altri senza smettere di essere cristiani, e senza precludersi la salvezza.

[...] Riducendo cosí il cristianesimo a qualche articolo fondamentale che non si è mai potuto definire, si è immediatamente condotti al deismo e alla tolleranza di tutti gli errori senza eccezione; e, siccome questo mistero è diventato la base della teologia protestante, [...] la riforma vi è stata condotta per forza dai suoi principî; da ciò si concluderà che essa doveva sfociare necessariamente, secondo la predizione di Bossuet, nell'assoluta indifferenza delle religioni. [...]

[...] I protestanti non potrebbero mai rifiutare la tolleranza all'ateo, a meno di non abbandonare le loro stesse massime. Diranno che usa male la sua ragione, che manca di buona fede, ma si potrebbe dire la stessa cosa anche del deista, del sociniano, di tutti gli eretici senza eccezione. Questo rimprovero suona stonato in bocca ai settari, perché ne hanno tutti un uguale diritto. Ciò che il luterano dice dell'ateo, l'ateo dirà del luterano. Chi sarà giudice fra i due? La ragione? Ma è proprio il suo giudizio che si contesta: ciascuno pretende che essa decida in suo favore. Chiamarla in causa per porre termine a questa contesa, significa risolvere la questione con la questione stessa; significa chiaramente burlarsi del senso comune.

Sforzandosi di fissare dei limiti all'indifferenza, pretendendo la fede su certe verità che chiama fondamentali, il protestante non riesce che a scoprire la propria incongruenza. Infatti, in primo luogo, non definisce quali siano queste verità; e, in secondo luogo, gli riuscirebbe comunque impossibile determinarle. Come si può in effetti separare ciò che è essenzialmente unito? Nulla è isolato nella religione; ogni verità s'appoggia su di un'altra, che ne è come il fondamento: esse derivano l'una dall'altra, e si seguono, si compenetrano, in modo che, senza mai trovare il minimo punto di divisione, si rimonta dall'una all'altra fino a Dio, eterna fonte di vita per ogni verità. Non si potrebbe negarne una senza vedersi costretti a negarle tutte, e l'ateismo non è che l'estrema conseguenza del sistema dei riformati, il suo necessario complemento, e, fino a quando non vi si perviene, vi è contraddizione nelle idee.

Sembra che Jurieu l'abbia percepito; infatti non vede altra risorsa, per conservare la religione, che di lasciarla al principe, ovvero di trasformarla in un'istituzione politica: è questo il grado d'indifferenza piú vicino all'ateismo o, piuttosto, l'ateismo puro, come ho dimostrato. Il ministro non tollera che si dubiti un istante di questa dottrina, tanto è pressante il bisogno che ne

ha la riforma. « È — dice [Jurieu] — *certo*... che i príncipi sono i capi nati della Chiesa cristiana, tanto quanto della società civile; *ugualmente padroni della religione come dello Stato* ». Hobbes e Shaftesbury non sostengono niente di piú. Ma, posto che i príncipi siano padroni di prescrivere a loro piacere dei simboli, e che la loro volontà sia la religione intera, non si deve piú parlare di Scrittura, di rivelazione, di verità; le credenze degradate diventano una sorta d'imposta che il sovrano stabilisce sulla ragione pubblica per il bene dello Stato, e che ora cresce, ora diminuisce, secondo le circostanze o il capriccio.

Le rivoluzioni del culto hanno seguito, presso i protestanti, quelle dei dogmi poiché, in ogni religione, il culto è l'espressione del dogma.

Da una dottrina indigente nasce un culto indigente. Cosí, piú una setta ha conservato dei dogmi, piú il suo culto ha vita, magnificenza e pompa. Questo si nota chiaramente comparando il culto dei luterani con il culto dei calvinisti, e meglio ancora con quello dei sociniani. Gli indipendenti, che rigettano ogni formula esclusiva di fede, rigettano anche ogni forma esclusiva di culto, e in questo sono conseguenti, poiché le liturgie stanno ai simboli pressapoco come le parole stanno alle idee: quando si smarriscono le idee, le parole scompaiono, e sussistono tutt'al piú come quelle iscrizioni in lingua sconosciuta, misteriosi monumenti di qualche antico popolo che non esiste piú.

Non è per nulla sufficiente ammettere certe verità speculative, per avere un culto propriamente detto. Il deista ammette Dio, ma non gli rende alcun culto, ovvero non sa che culto rendergli. Perché questo? Perché il deismo non è una religione, bensí un'*opinione*. La *fede* tende a manifestarsi esteriormente con atti, perché essa risiede principalmente nel cuore, dove è il principio dell'azione. Le *opinioni*, al contrario, non esistono che nello spirito; la loro espressione naturale è la parola. Cosí i protestanti, le cui massime rovesciano il fondamento della fede, mostrano, all'origine, una profonda ripugnanza per le cerimonie religiose, ovvero per il culto

esteriore. Le loro fredde liturgie, composte quasi unicamente da preghiere aride ed enfatiche, escludono tutti i segni manifesti, che sono la lingua del cuore; e i rimproveri d'idolatria, che un tempo la riforma indirizzava ai cattolici, avevano per causa non tanto le differenze fra le dottrine, quanto il cambiamento totale da essa operato nella natura delle credenze. Tutti i riti di un culto maestoso, sublime espressione di una fede sublime, dovettero sembrarle contrari all'essenza del cristianesimo, quando il cristianesimo fu diventato, per la riforma, una semplice *opinione*.

È evidente, del resto, che il fissare solo alcuni punti fondamentali di fede costringendo a tollerare tutte le dottrine, costringe a tollerare ogni culto e conduce naturalmente alla loro abolizione, comportando la negazione di ogni dogma.

Ma almeno la morale sfuggirà a questo naufragio di tutte le verità? Ahimè! Significa chiedere se l'uomo consentirà di essere inconseguente, per il piacere di tormentare ciò che ha di piú caro, le sue passioni. I doveri dipendono dalle credenze: tanti simboli, altrettante morali. Sarà dunque necessario tollerare tutte le morali, come si tollerano tutti i simboli. La regola dei costumi è perfetta presso i cristiani, e i precetti di giustizia completi, perché ogni verità si trova nel cristianesimo, e vi si conserva per mezzo di una regola di fede perfetta. Il maomettanesimo, mescolando l'errore alla verità, corrompe in parte le nozioni di onesto e di giusto, e unisce precetti di vizio a precetti di virtú. Il deismo, credenza incerta e limitata, non offre altro che precetti limitati e incerti. La morale del deismo è fatta tutta d'opinioni, tutta di frasi, come la sua dottrina. L'ateo non ha che un solo dovere, di non conoscerne alcuno. « Non esiste propriamente — dice un filosofo celebre — che un dovere: rendersi felici ». Consacrando l'indifferenza assoluta dei dogmi, il sistema di Jurieu consacra dunque l'indifferenza assoluta dei doveri. Si sarà liberi di fare tutto, cosí come si è liberi di credere tutto e negare tutto. Queste due facoltà sono inseparabili [...].

[...] Se esiste una vera religione che sia necessaria a tutti gli uomini e che non si possa riconoscere che per uno di questi tre mezzi, il sentimento, il ragionamento e l'autorità, dato che il sentimento e il ragionamento, lungi dal condurvici ce ne allontanano, quando ciascuno di noi si abbandona alla debolezza del suo giudizio, allora risulta evidente, senza ulteriore esame, che l'autorità è il mezzo generale che noi cerchiamo. Non mancheremo comunque di rafforzare questa conclusione con prove dirette e nuove considerazioni.

Tentando di scoprire il fondamento della certezza, abbiamo scoperto due importanti verità: la prima, che tutti i sistemi filosofici sfociano nel dubbio assoluto; la seconda, che il dubbio assoluto è impossibile per l'uomo: infatti la sua ragione, quand'egli non consulta che questa, lo pone in uno stato contro natura, poiché lo costringe a dubitare, mentre la natura gli impone di credere.

Ebbene, credere non è altro che rispettare una testimonianza oppure obbedire ad un'autorità; e, in realtà, ogni spirito comincia con l'obbedire. Noi apprendiamo il linguaggio per autorità di coloro che ci parlano, e con il linguaggio le nostre prime idee, ovvero le verità necessarie alla nostra conservazione. Non esiste popolo presso cui non si ritrovino queste verità: nel momento in cui creò l'uomo dal nulla, Dio gliele rivelò, manifestandosi a lui con la potenza della Sua parola; e la vita intellettuale, la cui legge è l'obbedienza, non è che una partecipazione alla suprema ragione, un pieno consenso alla testimonianza che l'Essere infinito ha reso di Se stesso alla Sua creatura. Tutte le intelligenze create si animano ai raggi dell'intelligenza eterna. La ragione divina, comunicandosi per mezzo della parola, è causa della loro esistenza, e la fede ne costituisce il modo essenziale [6].

Da ciò consegue che il principio di certezza e il principio di vita sono una stessa cosa; questo non ci sorprende, poiché evidentemente la certezza deve appartenere alla ragione infinita che racchiude ogni verità, e la verità non è altro che l'essere [7]. Chi riceve l'essere, ovvero la vita, riceve dunque la verità; la riceve per mezzo della parola, ovvero della testimonianza: la testimonianza, o la parola, sono dunque il principio della nostra ragione, del nostro essere intellettuale [8]; è per la parola che noi esistiamo, per la testimonianza che noi siamo certi di essere, ovvero di possedere la verità: e piú l'autorità, o la ragione, che rende testimonianza, è generale, piú la certezza è grande; e la testimonianza sulla quale riposano le verità primordiali che costituiscono la nostra ragione, la nostra vita — essendo necessariamente la testimonianza dell'autore stesso di questa vita, cioè della piú alta autorità, o ragione infinita — ha una certezza assoluta [9]. Si vede inoltre che le prime idee, di cui il linguaggio, in ciò che ha di essenziale, è l'espressione, non potrebbero essere smarrite senza che lo stesso linguaggio si perda, e senza che l'intelligenza non venga distrutta. Privato di queste idee tradizionali, l'uomo cadrebbe in un'impotenza assoluta d'azione e di pensiero,

[6] La fede, di S. Agostino, è la salute dell'anima: *Fides sanitas mentis.*

[7] Il vero, è ciò che è: il falso, è ciò che non è. Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, p. 76.

[8] La dichiarazione di ciò che voi avete detto illumina: essa dà l'intelletto ai bambini: *Declaratio sermonum tuorum illuminat, et intellectum dat parvulis* (*Ps.*, 118). È necessaria, dunque, una *dichiarazione* della verità, ovvero una testimonianza, perché nasca l'intelligenza; ciò fa dire a S. Agostino, con quella sagacità e profondità che gli sono proprie: « L'ordine naturale esige che, allorché noi apprendiamo qualcosa, l'autorità preceda la ragione: *Naturae ordo sic se habet, ut cuum aliquit discimus, rationem praecedat auctoritas* ». (*De moribus Eccles. cathol.*, cap. 2). E ancora: « Noi non conosciamo al fine di credere, ma crediamo al fine di conoscere. — Non cercate di comprendere per credere, ma credete al fine di comprendere. — La fede deve precedere l'intelligenza, affinché l'intelligenza sia il prezzo della fede. *Credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. — Noli quaerere intelligere ut credas; sed crede ut intelligas. — Fides debet praecedere intellectum, ut sit intellectus fidei praemium* ».

[9] I pensieri antichi sono veri; cosí sia: *cogitationes antiquas fideles, amen.* (*Is.*, XXV, I). La vostra parola è verità: *Sermo tuus veritas est* (*Giov.*, XVII, 17).

poiché non possiederebbe piú strumenti per agire, né alcunché su cui potere agire. Cosí, quando circostanze particolari separano gli uomini dai loro simili, e le verità primitive si oscurano o, come mirabilmente dice la Scrittura, *diminuiscono*[10] nella loro ragione, essi rimangono in parte sprovvisti di quegli elementi di ogni pensiero che solo la tradizione conserva, e non hanno che una lingua estremamente povera, e nient'altro che un limitato numero di idee secondarie. Tutti i selvaggi rientrano in questo caso.

Le operazioni del nostro spirito si limitano a combinare le nozioni che esso ha ricevuto all'origine, tirandone delle conseguenze. E, poiché la ragione umana è fatta per la verità, poiché non vive che per essa, la ragione generale non potrebbe sbagliare, né distruggere se stessa; altrimenti ci sarebbe in Dio contraddizione di volontà, ovvero difetto di potenza.

Non è cosí per la ragione individuale. Isolandosi, essa perde l'appoggio della tradizione. Incapace cosí di risalire alla sua origine, essa non vede in sé che un effetto senza causa. Il dubbio la pervade da ogni parte. Essa non trova in sé nulla di necessario, quindi nessuna certezza. Potendo ugualmente essere o non essere, la sua esistenza le diviene un problema eternamente insolubile: infatti la testimonianza è l'unico modo con cui può essere risolto, ed essa non potrebbe mai rendere di sé una testimonianza infallibile e certa. E questo ci aiuta a comprendere quella profonda parola della sovrana ragione, del Verbo eterno rivestito della nostra natura: *Se io rendo testimonianza di me stesso, la mia testimonianza non è autentica. Deve essere un altro che renda testimonianza di me*[11]. Dunque la ragione muore soltanto se si separa dalla società; essa víola la legge della testimonianza, ovvero dell'autorità che, per gli esseri intelligenti, è legge di vita.

[10] *Diminutae sunt veritates a filiis hominum.* (*Ps.*, II).
[11] *Si ego testimonium perhibeo de me ipso, testimonium meum non est verum. Alius est qui testimonium perhibet de me.* (*Giov.*, V, 31-32). Gesú Cristo parla qui come uomo, e *verum* è sinonimo di *certum.*

Nessuna legge è piú generale: essa non soffre di alcuna eccezione ed abbraccia l'intera durata della nostra esistenza. Se l'uomo, cieco e corrotto, non tentasse di sottrarvisi, i suoi magnifici destini si compirebbero senza sforzo. In ciò che concerne la vita presente, egli si rassegna di buon grado ad obbedire all'autorità, perché intravvede la morte dietro la disobbedienza. Ma ciò che interessa la vita eterna, la vita dell'anima, non lo tocca neppure lontanamente. Poiché ignora che cosa sia quella vita, di cui non ha il sentimento, non prova affatto orrore per la sua privazione, ovvero per la morte eterna. Naturalmente spinto a non riconoscere alcun padrone, cerca in se stesso la legge di verità e la legge d'ordine, di cui ha attinto la nozione in società. Interroga prima la sua ragione, e questa risponde: Che ne so? Domanda poi al sentimento, e il sentimento non gli risponde affatto perché non possiede un linguaggio; oppure, se scambia per una risposta l'inclinazione verso certi oggetti o l'avversione che essi ispirano, la verità e l'ordine diventano cosí incerti e cosí variabili quanto i nostri amori e i nostri odî. Cosí, quell'uomo che non può altro che pensare e sentire, si rivolge ora alla ragione per disprezzo verso il sentimento, ora al sentimento per disprezzo verso la ragione. Insegue, ansante di desiderio, la verità che gli sfugge e, quando crede di averla raggiunta, la sua vista si ottenebra, egli vacilla e, nella notte profonda, non trova altro appoggio che il dubbio.

L'orgoglio, eterno principio della disobbedienza, l'orgoglio, sempre in rivolta contro il potere, è la prima causa di questo grande disordine, nel quale l'uomo, solo con se stesso, rimane come sospeso fra luce e tenebre, fra la vita e la morte. Si persuade che, pressandolo ad obbedire all'autorità, si esiga da lui il sacrificio della propria ragione; ma, al contrario, essendo l'autorità nient'altro che la *ragione generale manifestata attraverso la testimonianza*, sarebbe sovranamente ragionevole obbedirle, poiché, anche lasciando da parte le considerazioni che ne dimostrano la infallibilità, essa ha nondimeno a suo favore i piú forti presupposti. Se sottomet-

tersi a queste decisioni significasse rinunciare alla ragione, l'uomo non commetterebbe un atto irragionevole: infatti, tutte le sue azioni, come essere fisico e come membro della società, presuppongono una piena fede nella testimonianza, una completa obbedienza all'autorità; e, senza cercare altri esempi, non è alla propria ragione che l'uomo deve il linguaggio: l'ha ricevuto e l'impiega cosí come gli è stato dato; parlare significa obbedire.

Cosí, ovunque l'autorità si riveli ai nostri sguardi essa anima e conserva l'universo che ha creato. Senza di essa, nessuna esistenza, nessuna verità, nessun ordine. Principio e regola dei nostri pensieri, dei nostri affetti, dei nostri doveri, essa regna sull'anima intera, che vive unicamente di fede, e che muore nell'istante in cui cessa di obbedirle. Questo non ci deve stupire, perché l'impero dell'autorità non è che l'impero della ragione manifestato attraverso la parola. Chi non l'ha intesa, non sa nulla, non conosce nulla. L'intelligenza non ha altro fondamento, la certezza non ha, non potrebbe avere, base diversa che questa grande testimonianza originariamente resa da Dio stesso, ragione universale, immutabile, infinita.

Non si può dunque trovare altrove la certezza della religione, e Bossuet insiste su questa verità nei termini piú decisi. « Io dico che non è mai esistito alcun tempo in cui non ci sia stata sulla terra un'autorità visibile e parlante alla quale non fosse necessario obbedire... Io dico che è necessario un mezzo esterno per risolvere i dubbi, e che questo mezzo sia *certo* [12] ».

In altri termini, è necessario che la religione sia *certa*. Dunque, come potrebbe l'uomo, che non può acquisire, né con la sua ragione, né con il suo giudizio individuale, la certezza di alcuna conoscenza, neppure della piú semplice, trovare in quella stessa ragione la certezza dei dogmi piú elevati, dei misteri piú incomprensibili, misteri dei quali non possiede alcuna idea prima che gliela si riveli, e che non può conoscere che attraverso

[12] Bossuet, *Conférence avec M. Claude*, *Oeuvres*, tomo XXIII, pp. 294 e 295.

l'insegnamento dell'autorità che gli comanda di credervi?

Ma la religione non è soltanto un insieme di conoscenze; essa è principalmente una legge, poiché comprende ogni verità e ogni ordine, ovvero tutto ciò che deve regolare la ragione il cuore e le azioni dell'uomo, tutto ciò che egli deve credere e praticare. Ora, niente legge senza autorità: queste due idee sono correlative. Dunque la religione riposa necessariamente sull'autorità, e la vera religione sulla piú grande autorità, senza la quale gli uomini non potrebbero riconoscerla, o sapere a chi Dio comanda loro di obbedire.

Tutti, l'abbiamo dimostrato [13], devono pervenire alla conoscenza della vera religione. Deve dunque esistere un mezzo generale per distinguerla. Ora, la religione è verità, e il solo modo che noi abbiamo per distinguere la verità dall'errore è l'autorità: dunque l'autorità è il solo mezzo, il mezzo generale per distinguere la vera religione, tanto che risulti certamente e necessariamente autentica quella che riposa sulla piú grande autorità.

La religione è l'insieme di leggi che risultano dalla natura degli esseri intelligenti. Il genere umano perirebbe se fosse necessario che ciascuno debba scoprire o comprendere chiaramente le leggi naturali, che non si possono nondimeno trasgredire senza morire: perciò ne dobbiamo essere istruiti attraverso la testimonianza [14];

[13] *Omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire*: Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati e pervengano alla conoscenza della verità. (*Ep. I a Timoteo*, II, 4).

[14] È sicuramente grazie a questo mezzo che gli uomini s'istruiscono alle leggi della loro conservazione fisica. Essi credono alla testimonianza e vivono: che succederebbe se la rinnegassero? La vita dell'anima si conserva dunque nello stesso modo che la vita del corpo, obbedendo all'autorità. Si dirà che si è d'accordo sulle leggi fisiche, e non sulle leggi dell'intelletto: risponderò che esistono delle opinioni particolari, degli errori, sulle une come sulle altre. Tutti gli uomini, in tutti i paesi, sono d'accordo sul buono o cattivo effetto di tale o tal altra sostanza, sulle regole d'igiene e mille altre cose simili? Non si sbagliano mai su ciò che ha a che fare con la salute con la conservazione della vita? Certamente, niente di piú facile. Che cosa c'è dunque di certo in quel campo? Ciò che attesta l'autorità generale. Ed è lo stesso per quanto riguarda l'intelletto.

dunque l'autorità è l'unico mezzo, il mezzo generale, per conoscere le leggi dell'intelligenza, ovvero per distinguere l'autentica religione, in modo che risulti certamente e necessariamente autentica quella che riposa sulla piú grande autorità.

La religione, infine, è l'espressione della volontà di Dio, poiché Egli vuole che l'uomo viva [15], e che non possa vivere della vita dell'anima che conformandosi alle leggi della religione [16]: è dunque un dovere sottomettervisi; ebbene, ogni dovere presuppone un'autorità che comanda: dunque l'autorità è il solo mezzo, il mezzo generale di esser certi dei nostri doveri in quanto esseri intelligenti, ovvero di distinguere l'autentica religione, in modo che essa risulti certamente e necessariamente riposare sulla piú grande autorità.

E notate come tutto si lega nell'ordine stabilito dal Creatore.

L'intelligenza non si sviluppa che attraverso la parola, ovvero la testimonianza; la testimonianza non esiste che nella società:

dunque l'uomo non può vivere che nella società; dunque necessariamente vi è stata società fra Dio e il primo uomo: dunque Dio ha parlato, gli ha reso testimonianza del suo essere.

La necessità della testimonianza implica la necessità della fede, senza la quale la testimonianza rimarrebbe priva d'effetto:

dunque la fede è nella natura dell'uomo, e la prima condizione di vita.

La certezza della fede dipende dalla sua conformità con la ragione, ovvero dalla grandezza dell'autorità che rende testimonianza:

dunque la testimonianza di Dio è infinitamente certa, poiché non è che la manifestazione della ragione infinita, ovvero della piú grande autorità.

[15] Io sono venuto perché essi abbiano la vita, e una piú grande abbondanza di vita: *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habent* (*Giov.*, X, 10).

[16] Ciò che Dio comanda, è la vita eterna: *Mandatum eius, vita aeterna est* (*Ibidem*, XII, 50).

Non c'è testimonianza possibile che nella società.

Dunque non ci sono autorità e certezza che nella società.

Ogni società umana non può esistere che in virtú della società stabilita originariamente fra Dio e l'uomo, e grazie alle verità, cioè alle leggi, che la Sua parola ha manifestato prioritariamente:

dunque queste verità non possono perdersi in alcuna società senza che questa si distrugga; dunque si ritrovano in ogni società.

Queste verità necessarie alla società non si conservano che grazie alla testimonianza, che riceve forza ed effetto dall'autorità:

dunque, cosí come non esiste autorità che nella società, la società non esiste che per l'autorità; dunque, ovunque non ci sia autorità, non c'è società.

L'uomo intrattiene rapporti temporanei con i suoi simili: ha rapporti eterni con Dio e con le altre intelligenze:

dunque ci sono due società: la società politica, o civile, relativa al tempo, e la società spirituale relativa all'eternità; dunque ci sono due autorità, ciascuna delle quali infallibile nel proprio campo.

La società politica attesta le verità contingenti, cioè i fatti sui quali essa poggia, le sue istituzioni, le sue leggi, etc.; e la sua testimonianza, espressione della ragione generale, è certa.

La società spirituale attesta le verità immutabili sulle quali essa poggia, i suoi dogmi, i suoi precetti, etc.; e la sua testimonianza, espressione della ragione generale, è certa.

Le verità che costituiscono questa società, che abbraccia tutti gli uomini e tutti i tempi, essendo verità necessarie all'uomo per conservarsi come essere morale e intelligente, devono essere attestate dal genere umano, ovvero poggiare sulla maggiore autorità visibile.

Ma dovendo l'uomo, come tutti gli esseri, raggiungere la sua perfezione, e non potendo perfezionarsi che con l'aiuto della verità, è ovvio, naturale e necessario che le verità prime si sviluppino; ed esse non potreb-

bero svilupparsi senza che la stessa società spirituale si sviluppi e si perfezioni.

Se le verità prime si sono realmente sviluppate, si devono ritrovare tutte nella società spirituale perfezionata, che deve essa stessa farsi riconoscere per un carattere di maggiore autorità, poiché essa imporrebbe allo spirito dell'uomo, al suo cuore e ai suoi sensi, dei nuovi doveri, e l'uomo dovrebbe una maggiore obbedienza ad un'autorità piú grande. Non esisterebbe alcuna autorità visibile uguale a quella di questa società; ed in effetti, come si è detto, essa si comporrebbe dell'autorità del genere umano attestante le verità prime, e dell'autorità successiva, che attesterebbe sia quelle verità sia quelle che ne costituiscono lo sviluppo. E cosí come da questo sviluppo conosciuto con certezza si potrebbe dedurre rigorosamente l'esistenza della società spirituale perfezionata, dall'esistenza certa di questa società si può dedurre lo sviluppo della verità, sola causa possibile di perfezionamento.

Nella scelta di una religione tutto si riduce dunque a sapere se esista da qualche parte un'autorità quale noi l'abbiamo definita; o, in altri termini, se esista una società spirituale e visibile che dichiari di possedere questa autorità. Diciamo, in primo luogo, un'autorità visibile, perché ogni testimonianza è esteriore; diciamo, in secondo luogo, che questa testimonianza proverebbe con certezza l'autorità a cui ci riferiamo, perché sarebbe l'espressione della ragione piú generale possibile.

Se non esistessero affatto società con queste caratteristiche, la sola vera religione sarebbe la religione tradizionale del genere umano, cioè l'insieme dei dogmi e dei precetti consacrati dalla tradizione di tutti i popoli, e originariamente rivelati da Dio.

Se esiste invece una simile società, la vera religione è l'insieme dei dogmi e dei precetti conservati dalla tradizione in questa società e perpetuamente manifestati per sua testimonianza. Questi precetti e questi dogmi non sono che uno sviluppo dei dogmi e dei precetti che formano la credenza generale del genere umano.

Ogni uomo che delle circostanze qualsiasi mettessero

nell'impossibilità di conoscere la società spirituale sviluppata, ovvero perfezionata, non sarebbe tenuto che ad obbedire che all'autorità da lui conosciuta, ovvero all'autorità del genere umano.

Ogni uomo che possa conoscere la società spirituale sviluppata e perfezionata, è tenuto ad obbedire alla sua autorità, perché essa è la piú grande autorità visibile.

In una parola, l'uomo è sempre obbligato ad obbedire alla maggiore autorità che gli sia possibile conoscere, perché la ragione è la sua regola, e una piú grande autorità non è e non può non essere che una piú alta ragione.

[...] Sviluppando le conseguenze del principio stabilito in questo capitolo, dimostreremo dunque:

1. Che prima di Gesú Cristo esisteva una società spirituale e visibile, società universale ma puramente domestica, che conservava il deposito delle verità necessarie, in modo che la vera religione si componeva dei dogmi e dei precetti originariamente rivelati da Dio e attestati dalla tradizione di tutte le famiglie e di tutti i popoli; questa religione, che si poteva facilmente distinguere dagli errori particolari e dalle superstizioni locali, poggiava evidentemente sulla piú grande autorità, cioè sulla testimonianza del genere umano, manifestazione permanente della ragione generale.

2. Che essendosi sviluppata la religione primitiva secondo l'universale aspettativa fondata sulle promesse divine, la società spirituale si è sviluppata parimenti e, perfezionata nella sua costituzione e nelle sue leggi, è diventata società pubblica; da questo momento, cioè dopo Gesú Cristo, la società cristiana ebbe sempre incontestabilmente la piú grande autorità: dal che segue che ogni uomo in grado di conoscerla deve obbedire ai suoi comandamenti e credere alla sua testimonianza che, in rapporto alle tradizioni antiche, si confonde con la testimonianza del genere umano, e, in quanto al resto, non è che la testimonianza di Dio stesso.

3. Che fra le diverse comunioni cristiane, il carattere essenziale della maggiore autorità appartiene visibilmente alla Chiesa cattolica, tanto che in essa sola risiedono

tutte le verità necessarie all'uomo, la conoscenza completa dei doveri, ovvero delle leggi dell'intelligenza, la certezza, la salvezza, la vita.

Dal principio dell'autorità si otterranno, come conseguenze rigorose, le prove particolari del cristianesimo. [...] Non si trovano che in esso tutti i segni dell'autentica religione, cosí come non si trovano che nella Chiesa cattolica tutti i segni distintivi della società depositaria di questa vera religione. Questi segni, necessaria condizione della piú grande autorità, appartengono ugualmente sia alla dottrina cristiana considerata in se stessa, sia alla Chiesa che la conserva e la perpetua per mezzo del suo invariabile insegnamento: cosa naturale, poiché questi segni non sono in fondo altro che le caratteristiche inerenti all'essere stesso di Dio che, nella Sua immensa unità e nei rapporti che ha voluto stabilire fra Sé e le Sue creature intelligenti, è la religione intera [...].

I PROGRESSI DELLA RIVOLUZIONE

CAPITOLO 3

[...] Abbiamo visto prima che non esiste, propriamente parlando, che un'unica società, la società spirituale, poiché gli uomini non possono venire uniti che da credenze comuni, da cui risultino doveri comuni. Le leggi civili, che regolano unicamente i rapporti esterni, presuppongono dunque delle leggi anteriori, che penetrino dentro l'uomo regolando i suoi pensieri e i suoi affetti, e, di conseguenza, un'autorità sovrana ed infallibile dalla quale emanino queste leggi, e che le renda moralmente obbligatorie: cosí, non si potrebbe concepire, da un lato, l'esistenza della società civile, se non le preesistesse una società spirituale dove si trovi l'autentico legame degli uomini fra di loro, né, dall'altro, la possibilità che queste due società esistano separatamente, in una perfetta indipendenza, e senza un ordine di relazione che subordini la società civile a quella spirituale che ne è fondamento.

Si è dimostrato in seguito che il liberalismo dogmatico distrugge ogni società spirituale proclamando la sovranità di ciascuna ragione, cosí che, in luogo delle credenze comuni e permanenti, non si possono avere che opinioni individuali perpetualmente variabili; inoltre la nozione stessa di legge e di dovere è, in questo sistema, non soltanto incomprensibile, ma manifestamente assurda, e stabilisce, di diritto e di fatto, sotto il nome di libertà, un'irrimediabile anarchia degli spiriti. La società civile riposa su quella spirituale: dunque distruggendo la società spirituale, il liberalismo dogmatico distrugge pure la società civile.

La distrugge anche in un altro modo, per sua stessa ammissione. Poiché la società, anche puramente civile,

Da Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église, *in* Oeuvres complètes, *cit., vol. IX, pp. 83-105. Traduzione di R. Falcioni.*

comporta una nozione di sovranità, di un potere che comandi e al quale si obbedisca: e in quanto questo potere comanda a esseri intelligenti, cosí deve essere esso stesso intelligente e, se è sovrano, sovranamente intelligente; « altrimenti saremmo costretti a dire che la sovranità può appartenere di diritto all'errore, al male, a una volontà che ignori o respinga la giustizia, la verità, la ragione »[1]. Dunque, la vera sovranità, *la sovranità di diritto*, appartiene originalmente a Dio, « perché è infallibile, perché la sua volontà, come il suo pensiero, è la verità, tutta la verità, nient'altro che la verità »[2].

Ma Dio non governa direttamente il genere umano. È necessario a ciascun popolo un potere esteriore che lo regga, e bisogna inoltre che questo potere sia legittimo, ovvero possieda la sovranità di diritto; senza di che non differirebbe dalla forza materiale, e nessuno sarebbe tenuto alla obbedienza nei suoi confronti. Ma la sovranità di diritto implica necessariamente l'infallibilità. Se dunque, come sostiene il liberalismo dogmatico, non esiste e non può esistere sulla terra alcuna autorità infallibile, che governi direttamente, o che diriga quelli che governano, e garantisca tramite loro l'osservanza dell'immutabile Legge di giustizia e di verità, non può esistere nemmeno alcuna sovranità di diritto, e la società civile crolla fino alle fondamenta, cosí come la società spirituale.

Dopo aver provato quali sono le conseguenze inevitabili delle dottrine del liberalismo, dimostriamo che tutto ciò che necessita per costituire una società perfetta, si trova nel cristianesimo integrale, ovvero cristianesimo cattolico, e non si trova che là: in modo che la negazione del cattolicesimo equivale, fra i cristiani, alla negazione di ogni società, sia spirituale che civile, mentre con esso nasce all'istante l'ordine intero, anche quello concepito dal liberalismo dogmatico, e quando scompare, anche quest'ultimo si dissolve.

[1] Guizot.
[2] *Idem.*

Osserviamo di seguito che il liberalismo, considerato come uno dei partiti fra i quali si divide attualmente la società, offre qualcosa di troppo costante e troppo generale perché l'errore sia il suo unico principio: cosí noi cerchiamo ciò che costituisce, se si può dire, la sua essenza, ciò che c'è di uniforme e di invariabile in esso, e troviamo che non è altro, a parte ogni dottrina, che il sentimento che, ovunque regni il cristianesimo, solleva una parte della popolazione in nome della libertà; un sentimento giusto e vero il quale, in realtà, non rappresenta altro che l'impossibilità di ogni popolo cristiano a sopportare il giogo di un governo arbitrario, ovvero di un potere puramente umano.

Ma il liberalismo non può raggiungere quella libertà a cui aspira, perché le false massime che dirigono la sua azione, ve lo allontanano necessariamente. E negando la comunicazione del potere divino, esso nega la possibilità stessa di un potere legittimo, ed è perciò costretto, o a distruggere la società, o ad accettare la servitú. Negando l'esistenza di una Legge comune, immutabile, universale, di giustizia e verità, *obbligatoria* per chiunque, nega che il potere, quale che sia, abbia altra regola che il proprio pensiero e la propria volontà, ed è quindi di nuovo costretto o a distruggere il potere, e con esso la società, o ad accettare la servitú.

Se adesso noi consideriamo il partito opposto al liberalismo, cioè quella frazione della società che si schiera attorno ai governi stabiliti per difenderli contro i continui attacchi di cui sono oggetto, vi dobbiamo riconoscere un sentimento giusto e vero, il sentimento della necessità indispensabile del potere, di un potere legittimo, ovvero originariamente divino, per conservare un qualche ordine sulla terra e prevenire la rovina totale della società.

Ma, d'altra parte, i realisti o, piuttosto, i gallicani, separando in maniera assoluta, come i liberali, l'ordine temporale da quello spirituale, non lasciano al potere, come quelli, nient'altro che il suo pensiero e la sua volontà come regola, e consacrano cosí per sempre la tirannia dei re e la schiavitú dei popoli: in questo modo la

loro dottrina, che perviene di fatto alle stesse conseguenze del liberalismo, non è meno distruttiva per la società. Gli uni, in nome della libertà, instaurano la schiavitú; gli altri, in nome dell'obbedienza, instaurano l'arbitrarietà e, poi l'anarchia: entrambi nuocciono violentemente alla ragione e alla coscienza umana.

In nessuna epoca della storia del mondo si presenta qualcosa di simile. Mai, dall'origine del cristianesimo, si era insegnato che i príncipi sono, *per ordine di Dio*, indipendenti da ogni autorità spirituale, cioè indipendenti da Gesú Cristo e dalla sua legge; mai, prima del cristianesimo, si era creduto che il diritto di comandare potesse appartenere a chi non riconoscesse la Legge divina, la Legge immutabile ed universale, come regola del suo potere. Mai piú si era immaginato di sottomettere questa legge al giudizio di ciascun uomo o, in altri termini, di spogliarla del suo carattere di legge, per trasformarla in una semplice opinione che si possa ammettere o rigettare a scelta, e che non imponga alcuna reale obbligazione. È proprio questo che svaluta il liberalismo al di sotto dello stesso Stato pagano: ed era logico che pervenisse a questo eccesso, protestando contro la Chiesa cristiana e la sua autorità; infatti, era costretto a protestare nello stesso tempo contro la fede di ogni popolo e di ogni età, contro le tradizioni generali che formano una parte dei dogmi immutabili della Chiesa, che su di essi poggia la propria autorità. Ridotto dunque al giudizio privato come unico fondamento del vero e del giusto, e forzato a rovesciare la base della società spirituale proclamando l'indipendenza, ovvero la sovranità di qualunque ragione, gli sfuggivano nello stesso istante i mezzi per istituire una società qualsiasi e, oltrepassando di molto i limiti noti del disordine, si metteva, con la sua dottrina e per le conseguenze di questa, al di fuori della stessa civiltà pagana, fuori dal genere umano.

La cristianità si trova dunque divisa fra due partiti, l'uno dei quali sogna l'istituzione di un potere impossibile, di un potere senza regole, libero da ogni legge divina o umana esteriormente obbligatoria, e l'altro si sforza di costituire, fra gli esseri intelligenti, un ordine

puramente materiale, una repubblica di sovrani dove non sia possibile concepire né l'autorità né l'obbedienza, né un diritto né un dovere: è evidente che la cristianità perirebbe se un simile stato di cose si prolungasse indefinitamente. Due principî si combattono nel suo seno: la forza cieca e indipendente dalla giustizia e dalla verità, che si è chiamata potere, e l'autorità conservatrice dell'autorità e della giustizia, che tende a ricondurre le nazioni cristiane sotto l'impero di una legge immutabile, e ad affrancarle dalla servitú dell'uomo, sottomettendole alla sovranità di Dio. Lo spirito lotta contro la materia, la ragione eterna contro l'opinione variabile, la fede contro il dubbio, l'ordine contro il disordine, la libertà contro la schiavitú che, ovunque, nasce dai principî pubblicamente stabiliti: e ciò che resta della vita sociale non è dovuto che all'influenza che ancora esercita il Cristianesimo (malgrado non i príncipi, ma i governi), sopra i costumi e anche sulle leggi. Ebbene, una guerra di questa natura non potrebbe né durare sempre, né prolungarsi per molto tempo. La potenza esteriore, sia che favorisca l'anarchia liberale, sia che s'allei al gallicanesimo, diretta da false dottrine e prestando loro il suo appoggio, finirebbe per annientare la società spirituale ed ogni società. È dunque necessario, o che la dissoluzione universale si consumi, e che il genere umano sparisca sulle macerie dell'ordine, o che il Cristianesimo trionfi definitivamente.

Nello stesso tempo in cui i popoli vengono momentaneamente allontanati dal cristianesimo, a causa degli errori di cui subiscono l'influenza, essi continuano tuttavia a gravitare verso di quello, in virtú di una forza interna che si manifesta nei desideri, nei sentimenti, vorrei dire nell'istinto, dei due partiti. Che cosa vogliono in effetti i realisti? Un potere legittimo e stabile che li preservi dall'anarchia. Che cosa vogliono i liberali? La libertà, cioè un'autorità che li preservi da un potere senza regole, e nello stesso tempo il regno della giustizia, che non è altro che il regno di Dio. L'unione di queste due cose soddisferebbe i desideri di tutti, i desideri reali, indipendenti dai sistemi e dalle passioni; mai l'ordine

potrà rinascere, e la pace con lui, se non con questa piena soddisfazione, poiché in essa risiedono le motivazioni prioritarie dell'esistenza della società.

Ma queste condizioni indispensabili non si trovano, lo ripetiamo, che nel cristianesimo cattolico. Senza di esso, nessun potere legittimo e stabile per le nazioni che ha educato alla comprensione del *diritto*: senza di esso, ancora, nessuna garanzia contro l'abuso della potenza, contro l'arbitrarietà e la tirannia; tutto ciò l'abbiamo, ci sembra chiaramente provato.

Dunque, la salvezza del mondo sociale dipende dal ritorno dei popoli all'autentico cristianesimo, dal quale si sono ovunque politicamente distaccati. È necessario che essi si ricostituiscano cristianamente, sotto il regime divino che, riunendo l'ordine temporale e quello spirituale e riconducendoli ad un centro comune, imponga l'autorità e l'obbedienza, e subordini la forza alla ragione, alla giustizia, alla verità infallibilmente riconosciuta. Altrimenti, nessuna pace, nessuna tregua; infatti, « se il legislatore, ingannandosi nella sua materia, assume un principio diverso da quello che deriva dalla natura delle cose, lo Stato non cesserà di essere agitato, fino a quando non sia distrutto oppure cambiato, e l'invincibile natura non abbia ristabilito il suo impero » [3].

Ma perché si operi questa grande restaurazione della società, ci si persuada bene, innanzitutto, che il tempo deve esserne il primo ministro, e che parecchie generazioni si succederanno prima che i popoli vi siano completamente preparati: e in secondo luogo, che l'intervento della potenza civile e in generale di ogni mezzo di costrizione, lungi dall'accelerarne il processo, non avrebbe altro effetto che di ritardarla indefinitamente. Essa non potrebbe essere reale e duratura se non come frutto d'una profonda persuasione. Si tratta di cambiare non lo stato materiale delle cose, ma lo stato delle intelligenze. Sollevate al di sopra delle rovine della civiltà cristiana la sacra fiamma della verità; che brilli in

[3] Rousseau, *Contratto sociale*, libro II, cap. 11.

tutti gli occhi, e che i suoi raggi si prolunghino attraverso le nubi dell'errore, illuminando poco a poco gli spiriti smarriti per strade ingannevoli! Mostrate loro gli immutabili principî del diritto; sviluppate le leggi eterne, fondamento incrollabile del potere e della libertà, finché la ragione, stanca infine dei suoi sterili lavorii, comprenda che non c'è, e non può esserci, fuori dal cristianesimo cattolico, altro che errore, disordine, calamità e servitú senza rimedio.

Questa nobile e pacifica conquista delle intelligenze, forzate dall'ascendente della verità e dell'amore a riprendere da se stesse il posto che loro assegna il Creatore *nella piú perfetta delle città, sotto il piú perfetto dei monarchi*, per dirla con Leibniz, questa sublime missione affidata dalla Provvidenza ai cattolici, il cui scopo è di salvare una seconda volta il genere umano, riconducendolo dagli estremi della schiavitú e dell'anarchia all'unità, fonte di perfezione e d'ordine, e *alla libertà dei figli di Dio*, esigono che la discussione sia, da entrambe le parti, libera da ogni ostacolo, perché nessuno possa dire, nessuno possa pensare di avere frainteso, e perché la conclusione finale, risultato degli sforzi particolari, non sembri essere il trionfo di qualche uomo su altri, bensí una vittoria comune, che assicuri a ciascuno il godimento di un bene che non sia per alcuno un vantaggio esclusivo, una proprietà in qualche modo personale, ma che tutti posseggano indivisibilmente.

Qualora le credenze sociali, non essendo ancora state alterate, sussistano nel loro pieno vigore, e regnino senza opposizione sul popolo intero, è logico che l'autorità pubblica tremi all'apparire di una scissione, e consideri un dovere prevenirla, interdicendo le controversie inutili e pericolose. Sono la saggezza e la stessa ragione che impongono di comportarsi cosí. Ma quando la scissione esiste già, quando le credenze sono divise, e opinioni innumerevoli sostituiscono l'antica fede, allora l'unità non può rinascere che in seguito a una libera disputa. Il silenzio lascia ciascuno nella propria convinzione, e gli imbarazzi sollevati dalla discussione ne sono conferma.

Coloro che, impauriti dall'errore, sollecitano oggigiorno delle restrizioni alla facoltà legale di difendere con il ragionamento ciò che si crede vero, s'ingannano doppiamente. Nello stato attuale dell'Europa, dove i governi non hanno alcuna dottrina, o non ne hanno che di false, l'oppressione della censura peserà pressoché esclusivamente sui cattolici, come si è visto durante la rivoluzione, e molto tempo prima, dopo Luigi XIV, sotto il dispotismo gallicano della monarchia degenerata. Di piú, invano si tenta di incatenare la parola, dal momento che non si può incatenare il pensiero. Malgrado gli ostacoli che si oppongono alla sua manifestazione, essa si libera da ogni vincolo ed esplode per forza. Rinunciate dunque all'idea folle di mettere catene agli spiriti. Comprendete che, allorché si smarriscono, non li si riconduce che per mezzo di una libera persuasione, e non li si sottomette al giusto e al vero che grazie ad armi completamente spirituali. Il male, il vero male, è che non si ha fede nella potenza della verità; si crede alla violenza dell'uomo, e non si crede alla forza di Dio.

È tale il bisogno che le nazioni hanno di un potere legittimo e della libertà, che è impossibile che, presto o tardi, dopo aver inutilmente cercato l'uno e l'altra fuori dal cristianesimo, esse non riconoscano che solo in questo stanno la fonte del diritto e del dovere, la regola sovrana di coloro che comandano, la salvaguardia di quelli che obbediscono, il principio stesso dell'esistenza sociale. Allora i popoli si ritroveranno in un'autentica restaurazione; ma fino allora non ci s'illuda di arrestare la corsa che li precipita, loro e i loro capi, sulla strada del disordine, erranti come Israele nel deserto, e incapaci di trovare in alcun posto la *città abitabile*[4]. L'unico scopo che ci si possa prefiggere ragionevolmente oggigiorno, è di assecondare questo ritorno con mezzi appropriati alla situazione degli spiriti, cioè cercando di illuminare le questioni vitali da cui dipende la salvezza del mondo, e aiutandoli quindi a trarre, dalle esperienze fatali che si

[4] *Ps.*, CVI, 4.

continueranno a compiere, quegli alti insegnamenti che esse comportano. Del resto, non è dato a nessuno di prevedere in quale maniera la Chiesa e lo Stato, quando sarà venuto il momento, restaureranno i loro autentici rapporti. È certo che un'intima alleanza si stabilirà di nuovo fra le due società, spirituale e politica: ma sotto quale forma? L'ignoro. La Provvidenza divina governa il genere umano con leggi invariabili nella loro essenza, e flessibili nella loro applicazione. È solamente importante tenere presente che la Chiesa non ha nulla, a questo riguardo, da desiderare per se stessa. Quanto piú, rimanendo libera, viene divisa dagli avvenimenti temporali, tanto piú essa acquista vigore interno. Quale che sia l'influenza che essa esercita esteriormente sulle sovranità, esse tendono sempre ad affrancarsene per effetto delle passioni umane. Questo s'è visto ad ogni epoca, e la Chiesa non potrebbe difendere il diritto contro la forza senza che la forza non reagisca contro la Chiesa per dominarla. Nessuno dei vantaggi che può offrirle lo Stato compensa, neppure lontanamente, i pericoli della guerra che esso le deve perpetuamente condurre, se vuole conservare la propria indipendenza. Essa ha sempre assai piú da temere che da sperare dai príncipi; il suo autentico sostegno è nella fiducia dei deboli che essa protegge garantendo la Legge di giustizia: il loro amore, ecco la sua potenza. Sono loro, piú dei Re, che l'arricchirono nei tempi antichi, e i loro oboli, che formano parte del patrimonio del povero, basteranno ai suoi bisogni, tutte le volte che un dispotismo persecutore non interporrà la sua arbitraria e tirannica volontà fra di essa e la pietà dei popoli. Essa non ha dunque alcun proprio interesse a riannodare i legami che l'uniscono al corpo politico: non è questo, checché se ne dica, un oggetto della sua ambizione, bensí una necessità delle cose, una legge immutabile della società. Il rimprovero d'ingerenza che si indirizza al *parti-prêtre*, l'intenzione, che gli si attribuisce, di usurpare il potere civile, non hanno per motivo dei fatti reali, ma un vago sentore di questa necessità: e quanto alla sua autentica azione, che si percepisce ovunque ma che non

assume mai una forma determinata, ciò che si prende per il risultato di un disegno profondamente meditato, non è che il lavoro interiore del cristianesimo in una nazione credente e, se si può cosí dire, la vegetazione naturale dell'ordine.

Ma, perché si sviluppi completamente, non basta che gli uomini ne sentano il bisogno, e che comprendano che questo bisogno non potrebbe essere soddisfatto che nel cattolicesimo e tramite il cattolicesimo. Numerosi ostacoli materiali si oppongono, e si opporranno ancora per molto tempo, alla rinascita della società cristiana. Sottomessi, da piú secoli, all'influenza di certe dottrine diverse nelle loro forme ma identiche nella loro opposizione al Cristianesimo cattolico, i governi trovano in se stessi una difficoltà pressoché insormontabile a modificarsi come esigerebbe lo stato attuale del mondo. Le istituzioni, private dello spirito che le animava originariamente, non sono piú in rapporto con i reali interessi dei popoli. Qualcuna sussiste, senza legarsi a nulla, come semplice ricordo del passato; fra le altre, ce ne sono ben poche che non siano diventate, per il vizio di fondo inerente alla società anti-cristiana, o dei potenti veicoli d'anarchia, oppure degli strumenti del dispotismo. Il potere senza regole è abbandonato al caso: alterato fin nella sua essenza, ha perso, oso dirlo, la sua nativa affinità con l'ordine. Da ciò risulta che, non potendo rimanere cosí come è, non può nemmeno riparare i disastri che ha fatto, né le proprie rovine: verità deplorabile in se stessa e ancora di piú, se possibile, nelle sue conseguenze, poiché ne consegue, da una parte, che un cambiamento di fondo nel sistema sociale attuale è necessario per la natura delle cose, e, dall'altra, che questo cambiamento non può effettuarsi senza violente scosse. Per ciò sottolineiamo che il cristianesimo, nelle grandi rivoluzioni che sconvolgono gli Stati dei quali ha cessato d'essere il principio costitutivo, non agisce mai direttamente per contrastare quello che c'è di piú opposto alla sua essenza. Si tiene, per cosí dire, in disparte, e Dio perviene ai suoi fini per strade del tutto differenti. In virtú delle leggi generali

tramite le quali Egli regge il mondo, l'errore è incaricato di compiere le necessarie distruzioni, e la verità in seguito riunisce e feconda gli elementi che devono servire alla rigenerazione voluta da Lui. Cosí i governi, quali che siano, non hanno oggi niente da temere dalla influenza del cristianesimo. Senza dubbio non esiste piú una regalità cristiana[5]; senza dubbio l'obbedienza dovuta adesso al potere, non è piú l'obbedienza che gli era dovuta quando si presentava al rispetto dei popoli come Vicario temporale e come immagine vivente di Cristo Re. Tuttavia non si manca di prestargli un'autentica sottomissione, in quanto mantiene ancora un ordine parziale nella società; poiché quest'ordine deriva originariamente da Dio, Egli ne prescrive la conservazione: la forza, di per sé sprovvista di diritto, diviene allora occasionalmente il Suo ministro. Ecco perché i cristiani Gli obbediscono sempre, e non obbediscono che a Lui, fedeli a tutto ciò che è giusto, invincibili per tutto quello che non lo è.

Ma, quando il disordine, colpendo l'essenza stessa del potere, ha invaso lo Stato intero, si sviluppa un'altra legge, legge di distruzione, indispensabile per preparare il rinnovamento futuro. Si è voluto l'errore, si è voluto il male, e il male e l'errore agiscono secondo la loro natura. Essi rovesciano violentemente, o dissolvono a poco a poco, ciò che costituisce ostacolo all'azione riparatrice del princîpio vitale. È la tempesta che purifica l'aria, è la febbre che salva il malato, espellendo ciò che ha di

[5] Ci si comprenda bene: poiché la distruzione del sistema cristiano che univa le due Potenze secondo un ordine di subordinazione naturale e divino, è un fatto riconosciuto in tutto il mondo, e il fondamento stesso del diritto pubblico moderno, ne consegue necessariamente che la regalità non è piú, né può piú essere quella del sistema universalmente respinto oggigiorno. Essa ha cessato di essere *legittima*, secondo il senso cristiano del termine, per diventare semplicemente *legale*, in modo che, rovesciare la sovranità, significa rovesciare un ordine *legale* e non un ordine *divino*; infatti, non c'è ordine divino, sotto l'impero del cristianesimo, che in Gesú Cristo e per Gesú Cristo, insieme Pontefice e Re. È dovere soprattutto dei prîncipi esaminare ciò che hanno guadagnato da questo cambiamento.

marcio nel suo organismo. È dunque conforme alle leggi della Provvidenza che le false dottrine che sviano i popoli continuino a predominare, fino a quando non abbiano compiuto, in quel grado necessario che Dio conosce, la distruzione che deve precedere la rigenerazione sociale; cosí come, nello stesso tempo, è necessario che le verità da cui dipende questa rigenerazione, penetrino gli spiriti disposti a riceverle per profonda nausea dell'errore e per tutto ciò che l'anarchia comporta in fatto di disgrazie e calamità. Consideriamo un momento, da questo punto di vista, ciò che succede sotto i nostri occhi: se vi scorgiamo dolore, troveremo anche motivi di speranza, e quella sorta di gioia ispirata che si prova contemplando le vie meravigliose per cui la saggezza divina guida il genere umano.

CARL LUDWIG VON HALLER

LA RESTAURAZIONE DELLA SCIENZA POLITICA

VOLUME I CAPITOLO 10

[...] Questo mostruoso esperimento * è fallito: tutto il preteso edificio filosofico, simile a un ridicolo castello di carte, è crollato in un istante, quasi senza poter offrire resistenza. Ma il solo tentativo d'introdurlo, quantunque si dicesse fondato sulla volontà del popolo, era costato dieci anni di lotta accanita e sanguinosa. La pretesa comunità sovrana dei cittadini, composta di venticinque milioni di uomini, non poté o non volle conservare alcuno dei suoi diritti collettivi né dei poteri delegati: si vide ben presto al contrario un sol uomo assoggettarsi, con la piú grande facilità, tutt'intera la nazione che dapprima applaudí essa stessa a tale impresa. Per quanto questo fenomeno possa sembrar strano, non può sorprendere un osservatore riflessivo; poiché, a rigore, il sistema era sempre esistito sulla carta e non mai per un solo istante nella realtà. La forza delle cose lo respinse costantemente: tutto il corso della rivoluzione fu soltanto una continua prova della sua impossibilità. Dagli stati generali convocati dal re, aveva preso forma una gran corporazione, una nuova *potenza indipendente*; ora questa potenza non era stata affatto delegata dal popolo: una parte dei membri degli stati generali se ne era impossessata e aveva saputo mantenerla a dispetto delle istruzioni diametralmente opposte che aveva ricevuto dai suoi mandanti.

La presunta associazione, con il fittizio contratto sociale fra tutti gli abitanti del regno, non esistette mai e non si riuscí neppure a stabilirla con la forza; al contrario, questo tentativo innaturale divise piú che mai la

Da La restaurazione della scienza politica, *a cura di Mario Sancipriano, Torino, Utet, 2 voll., vol. I, 1963 (pp. 382-399, 323-345* passim*); vol. II, 1976 (pp. 51-57).*

* La rivoluzione francese (*N.d.C.*).

nazione in due parti accanite l'una contro l'altra. La *volontà generale* (collettiva) non aveva mai potuto manifestarsi. Nessuna fra tutte le assemblee, fra tutte le fazioni che esercitarono successivamente l'autorità suprema, aveva ricevuto il suo potere dalla volontà *libera*, e meno ancora dalla volontà *generale* del popolo: tutte avevano conquistato questo potere con la loro audacia e lo conservavano malgrado la volontà della nazione. Dapprima furono gli stati generali a esercitare un impero assoluto, dopo aver ridotto il debole re a loro servitore. Poi il dominio fu esercitato dall'Assemblea legislativa e dalla Convenzione nazionale: entrambe stabilite a viva forza dai *clubs* dei giacobini e radunate a loro criterio mediante misure di terrore, non già elette volontariamente dal popolo; quindi il potere fu detenuto dalle differenti fazioni della Convenzione stessa, che avevano trionfato sui loro avversari mediante supplizi e proscrizioni, in una guerra civile; infine si ebbe il Direttorio esecutivo che, con un atto di violenza *militare*, si era disfatto di una parte dei suoi colleghi e dei deputati del popolo contrari alla sua volontà. Ciascuno di questi governi collettivi e passeggeri faceva delle leggi, agiva e giudicava nello stesso tempo. Essi dichiaravano la loro volontà, la rendevano esecutiva e la cambiavano di nuovo, quando lo ritenevano necessario ai loro scopi. La divisione del potere supremo era nel fatto impossibile: a dispetto delle costituzioni scritte sulla carta, era necessario che vi fosse un potere superiore agli altri. Se però si producevano l'eguaglianza di forze e l'opposizione degli interessi, tutto doveva inevitabilmente essere deciso da una guerra, che assicurasse di nuovo l'impero esclusivo al piú forte. Le prescrizioni e i comandi, che essi chiamavano leggi, lungi dall'essere conformi alla volontà del popolo, le erano piuttosto opposti o almeno estranei e indifferenti. Giammai queste leggi ebbero per scopo la garanzia dei diritti dell'uomo e la conservazione della libertà individuale; ma unicamente la sopravvivenza e la libertà della fazione dominante, vale a dire la garanzia del nuovo potere. Quanto alla responsabilità della loro condotta e alla resa

dei conti sull'amministrazione dei beni pubblici, non se ne faceva parola: questi governanti non vivevano (come prima di loro viveva il re) dei loro beni personali, ma di quelli altrui: ma essi ne disponevano come se fossero stati di loro proprietà. I diritti naturali o acquisiti da parte dei privati, lungi dall'esser protetti, vennero calpestati mediante l'instaurazione d'una tirannia quale non si era mai vista in tutto il corso della storia, come appare dalla confessione stessa dei partigiani della rivoluzione. Cosí si cercò di far violenza alla natura; ma le sue leggi indistruttibili presero solamente un altro corso e l'impresa temeraria degli uomini fu punita da inaudite calamità. In fondo regnava sempre il piú forte; ma, invece di una potenza naturale, legittima per la sua origine e il suo esercizio, predisposta ai bisogni altrui e perciò bene operante, si era affermata una violenza acquisita per via illegale, contraria alla natura, senza regole e sanza freno nel suo impiego, essa stessa esposta alle necessità e di conseguenza tirannica per soddisfarle: una violenza di cui ciascuno attendeva con impazienza la fine. Secondo il sistema, padroni e servitori, ricchi e poveri dovevano essere ugualmente liberi sotto tutti i riguardi, indipendenti gli uni dagli altri; ma il risultato di tali sforzi contrari alle leggi della natura, fu soltanto di ridurre i padroni allo stato servile e innalzare una parte dei servi alla condizione di padroni: rendere servi quelli che erano liberi e dare libertà a qualcuno di coloro che vivevano in stato di soggezione; impoverire infine i ricchi e arricchire un piccolo numero di poveri [1].

Infine la guerra stessa, benché destinata a consolidare il sistema rivoluzionario, dovette necessariamente causarne prima o poi la caduta; poiché il legame mi-

[1] «*Ut redeat miseris, abeat fortuna superbis*». Era questo il motto di Marat. Quale tratto satanico si riscontra nella parola *redeat*, come se i poveri avessero posseduto in origine tutte le ricchezze! Tuttavia questa affermazione non è piú assurda di quella per cui si pretende che i deboli abbiano avuto originariamente ogni potere e che poi lo abbiano delegato.

litare, piú strettamente annodato, fece nascere altri rapporti, altri modi di pensare: cosí che le speculazioni filosofiche vi trovarono la loro tomba. Nell'armata, dove i rapporti di comando e dipendenza sono piú necessari e piú rilevanti che in qualunque altro caso, si vide germinare un nuovo potere personale, una vera *auctoritas*, che non derivava evidentemente dai subalterni ma da un solo individuo, sia che gli avesse reclutato le truppe per se stesso, sia che queste gli fossero state affidate da un potere superiore. La subordinazione e la disciplina non vi regnavano per la libertà e gli interessi di ciascun soldato (di colui che è assoldato), ma per la sicurezza e gli interessi del loro capo (di colui che assolda). Uno solo vi dava legge e ordini, vegliava alla loro esecuzione, faceva giudicare e punire; ma c'era in questo cumulo di diritti o di poteri, un maggior grado di sicurezza individuale e di prosperità che nell'associazione pretesa filosofica: almeno non si produceva in seno all'armata la guerra intestina che si era avuta in seno alla lega dei sofisti. Ognuno aveva modo di constatare come la forza, la superiorità, il valore, l'abilità, la presenza di spirito ecc., portassero necessariamente con sé il dominio sugli altri uomini. Quantunque la guerra sia uno stato di violenza, durante il quale i concetti del diritto sono facilmente offesi e dimenticati, nondimeno ognuno possiede la sensibilità sufficiente a distinguere da una parte il dominio naturale acquisito con la superiorità e dall'altra l'abuso della potenza. I generali vittoriosi nella guerra esterna divennero potenti per se stessi e cominciarono a sentire che non avevano bisogno di ricevere ordini da nessuno. Al contrario, l'uomo sprovvisto di mezzi riconobbe che da solo non poteva essere indipendente e che il servizio, vale a dire la dipendenza limitata e volontaria da un altro, gli assicurava possibilità di vita, protezione e molti altri vantaggi. Cosí gli uni si abituarono ancora all'azione di comando, gli altri alla dipendenza: nelle stesse armate repubblicane si cominciò a disprezzare il governo filosofico e a qualificare i pretesi dottrinari di Parigi con i titoli di ridicoli metafisici, sofisti e chiacchieroni. Di piú, i governanti

della Francia erano essi medesimi stanchi dell'eterno mutamento delle fazioni, inquieti per l'instabilità di tutto, pieni di sfiducia sulla durata della loro associazione e pronti a sottomettersi a un signore, che assicurasse loro una parte del potere di cui già godevano, purché questo signore non domandasse loro conto del passato.

In queste circostanze apparve infine un generale illustre per le sue vittorie, forte di numerose amicizie e dotato di una ferma volontà: anche senza essere circondato dalla sua armata, costui si fece decretare, in virtú di una convenzione segreta, il comando assoluto di tutte le truppe dislocate in Parigi e nei dintorni. Cosí egli divenne già *sovrano*: su questo primo fondamento d'autorità personale, eresse rapidamente l'edificio della sua piena indipendenza. In poco tempo e con una facilità incredibile, la nazione intera gli fu sottomessa: lo sarebbe rimasta piú a lungo se egli si fosse condotto con maggiore moderazione verso le potenze straniere. L'ambizione sfrenata di quest'uomo, la sua sete di conquiste, il suo furore di assoggettare tutto alla propria volontà individuale (vero castigo del movimento rivoluzionario) furono, per l'Europa intera, cause di mali senza numero, ma anche della loro correzione. Sebbene il suo destino finale abbia dato una lezione a tutti i tiranni, il rapido stabilimento di questa nuova dominazione all'interno della Francia resterà sempre degno di memoria e particolarmente istruttivo. Questo dominio si formò, come si formano tutti gli altri, mediante la potenza propria e personale del capo e i contratti o patti di servizio individuali che ne risultano. La comunità di coloro che esercitavano l'autorità suprema, insieme con la folla dei suoi impiegati e servitori, gli fu sottomessa in virtú dell'assunzione di incarichi, in apparenza assegnati in nome della repubblica morente ma non ancora formalmente soppressa: incarichi che non gli si potevano piú rifiutare; mentre, sotto le apparenze d'un nuovo atto costituzionale, si segnava in realtà una capitolazione.

Questi incarichi riunirono sul suo capo un'autorità

che non sarebbe mai potuta appartenere a un semplice funzionario, anche di prim'ordine, ma soltanto a un signore indipendente che abbia cura dei suoi affari privati.

[...] Cosí la monarchia piú assoluta che l'Europa avesse mai visto da dieci secoli sorse dal sistema basato sul cosiddetto contratto sociale e sulla sovranità del popolo, che doveva consolidare per sempre la libertà e l'eguaglianza degli uomini. Di tutta questa sbalorditiva dottrina non restò piú una traccia: il tentativo di attuarla era completamente fallito. Bisognava che scomparisse ogni dipendenza, né alcun principe doveva piú esistere sulla terra o piuttosto tutti gli uomini dovevano essere príncipi[2]: ecco invece che gli uomini liberi erano scomparsi e tutti erano caduti nello stato servile. Mentre la volontà *collettiva* e repubblicana doveva essere la volontà unica, la sola che avesse forza di legge, ecco che non esisteva piú una sola vera repubblica: si sarebbe anche potuto temere che, per analoghe vicende, ben presto non avesse piú a sussistere alcuna associazione, né alcun possesso comune, né alcuna corporazione libera; o che queste autentiche forme associative non potessero piú conservare i loro diritti. [...]

CAPITOLO 11

[...] Non è quindi vero che il tentativo di attuare il preteso sistema filosofico * sia venuto meno perché gli uomini non erano maturi per esso, né perché si siano

[2] I filosofi volevano condurre le cose al punto, che «il sole illuminasse soltanto uomini liberi e questi avessero solo la propria ragione come unico padrone» (J. A. Condorcet, *Esquisse* [*d'un tableau historique*] *des progrès de l'esprit humain* [Paris, 1795], Epoque IX). Tali uomini dovrebbero dunque essere ancor piú indipendenti dei príncipi stessi: infatti questi ultimi riconoscono ancora Dio e la natura sopra di sé; mentre quelli seguono soltanto la propria ragione, che prescrive qualcosa di diverso in ciascuno di loro.

* La teoria del contratto sociale (*N.d.C.*).

esagerati o applicati male i princípi e meno ancora perché non si sia riusciti a metterli in pratica a causa di vedute ambiziose. Il tentativo è fallito perché doveva fallire, in quanto lo stesso sistema è falso, impraticabile, contrario alla ragione; è fallito perché la forza irresistibile della natura si opponeva alla sua esecuzione.

[...] Il preteso sistema filosofico sull'origine e la natura e lo scopo degli Stati è falso nei fatti che suppone e, considerato come teoria, è assurdo e contrario alla ragione. Tale sistema non soltanto è falso secondo la storia, poiché questa testimonia, in tutto il suo corso, il contrario di quanto esso asserisce; ma, se per l'appunto non si trova attuato in nessun luogo, ciò avviene poiché esso è assurdo, impossibile e incontra difficoltà insuperabili nella natura delle cose. Infine il sistema non dovrebbe sussistere né essere instaurato, quand'anche fosse possibile; poiché si trova in contraddizione con il fine stesso che si propone, distruggendo la sicurezza invece di garantirla, come pretenderebbe di fare: ben lungi dal rendere gli uomini piú liberi, sarebbe al contrario la tomba di ogni legittima libertà. Ma intorno a queste follie ho già parlato abbastanza; e credo di averle annientate per sempre: è tempo di presentare la verità e mostrare la bellezza dell'ordine divino.

CAPITOLO 12

[...] Se non si può far derivare l'origine degli Stati dalla distinzione fra un preteso stato di natura e lo stato sociale, né da un contratto sociale, né dalla delegazione del potere da parte del popolo, bisognerà trovare qualche altra base legittima per stabilire in modo soddisfacente sia l'esistenza degli Stati, sia i diritti e i doveri reciproci di cui essi sono la sorgente. È infatti impossibile che questi rapporti debbano la loro origine solo al caso e all'ingiustizia, senza che alcuna legge naturale abbia presieduto alla loro formazione: in questo caso non s'incontrerebbero in tutti i tempi ed in tutti i paesi. Ora è inconcepibile che non si sia cercata nella natura

e nell'esperienza, che sono entrambe a portata di mano, la causa di un fatto cosí universale; ma piuttosto ci si sia trasportati in regioni immaginarie e si sia fatto ricorso a finzioni che non trovano riscontro in nessun luogo.

Potremo certo raggiungere meglio il nostro scopo se, invece di contrapporre lo stato sociale o civile allo stato di natura, ci riferiamo semplicemente a quest'ultimo ammettendone la continuità e spiegando con esso tutti i rapporti sociali, i piccoli come i grandi, compresa la formazione degli Stati. Cosí, invece di stabilire il potere dei príncipi su diritti che essi avrebbero *ricevuto* dai loro subordinati, farò discendere questi diritti, in modo piú semplice e piú soddisfacente, dalle prerogative proprie dei príncipi (sia naturali che acquisite): da una parte questi diritti riposeranno su una base piú solida e dall'altra avranno una estensione anche piú limitata di quanto non si pensi. Quanto ai doveri del sovrano, invece di supporre contratti fittizi o mandati, essi coincideranno semplicemente con quelli generali della giustizia e della benevolenza. Anziché ammettere, in contrasto con la natura, l'impossibile indipendenza di tutti gli uomini senza eccezione, varrà meglio procedere dalla possibile indipendenza di qualcuno e riferirle il servizio e la dipendenza di altri individui, senza esigere da questi il sacrificio dei loro diritti. Invece di far creare il superiore dai suoi inferiori, si stabilirà che neppure qui si deve cambiare il processo naturale che, in tutto il corso della vita umana, in tutti i rapporti sociali, fa sussistere il superiore prima dell'inferiore[3]. Cosí, affidandosi a queste ricerche, ci si convincerà ben tosto che la natura ha provveduto meglio alla nostra libertà individuale e l'ha meglio assicurata di quanto non pensassero di poter fare tutti i filosofi con i loro chimerici stati razionali e i loro fittizi corpi civili.

Lo stato di natura non è mai cessato: esso è l'ordine eterno e immutabile stabilito da Dio; in esso noi viviamo e siamo e invano gli uomini si sforzeranno di uscirne. Ma questo stato naturale degli uomini, quest'ordine divino che esiste ancora oggi come fra i primitivi, non è l'assenza totale di ogni società, né un'indipendenza, una

[3] Il corso della vita umana offre argomento per un interessante sviluppo di questa idea. Ogni uomo è, fin dall'infanzia, un suddito: nessuno nasce libero ed eguale nei diritti, come pretende la *Déclaration des droits de l'homme*. Nove mesi prima della nascita, ogni bimbo è già prigioniero del corpo materno. Appena fa la sua comparsa nel mondo è avvolto nelle fasce e sottomesso a due superiori ch'egli non ha nominati, come pure deve obbedire a vari altri precettori che gli impongono la loro legge e la fanno osservare senza appello e senza ordini scritti, decidendo nelle controversie e castigando gli errori. Nei giochi infantili e nei divertimenti militari della giovinezza, egli obbedisce a qualche capo che si è collocato da solo in questa dignità. Nelle scuole e nei collegi, si trova sotto un governo teocratico, deve obbedire ai maestri ch'egli non si è formati: questi uniscono in sé il potere sacerdotale, legislativo, esecutivo e giudiziario. Egli raggiunge poi la piú libera età della giovinezza; ma, a guardar bene, cambiano soltanto i legami ed i superiori. Negli spettacoli, non può sempre essere nel primo posto, che sovente viene occupato dai piú grandi e dai piú anziani ed eminenti. Nei ritrovi, sono le dame che assegnano al giovane, suo malgrado, questo o quel posto per il divertimento: anche in questo caso egli trova norme già prescritte. Nei balli, i direttori gli stabiliscono l'ordine e gli prescrivono persino i movimenti del corpo. Se egli si vota al servizio dello Stato o della Chiesa o alla vita militare, non fa che ricadere da Scilla a Cariddi. Ovunque trova superiori ch'egli non ha costituito ed è obbligato ad agire e a lavorare secondo i loro ordini. Se qualche volta comanda, lo fa secondo la volontà di un superiore. L'amore lo conduce al matrimonio? Anche in ciò deve sottostare, mentre mille nuovi legami lo vincolano: contribuisce egli stesso ad estendere una simile dipendenza. Fate pure infine che diventi, come voi dite, un libero repubblicano e che pervenga al governo stesso: vi trova altresí dei senatori, che non sono stati fatti da lui e ch'egli non può destituire: bisogna che si sottometta alla maggioranza e cosí diventa nuovamente un suddito. In breve, l'uomo nasce nella piú grande dipendenza, diventando via via sempre piú libero; ossia cambia i legami e trapassa in tutte le forme di relazioni sociali; la patriarcale, la militare, l'ecclesiastica. Giunga pure alla società o alle repubbliche con o senza rappresentanza; ma sempre dovrà obbedire ai superiori e non potrà mai essere interamente libero o indipendente, come quando non avesse piú alcun superiore e, per difendere questa libertà, potesse comandare ad un gran numero di altri uomini. Quest'ultimo stato costituisce l'apogeo della fortuna umana, ossia la sovranità, nella quale si debbono riconoscere come superiori solamente Dio e la natura. Ma questa condizione di sovranità l'uomo l'ha mai raggiunta?

libertà e un'eguaglianza universale. Al contrario, lo stato di natura racchiude necessariamente sia rapporti extra-sociali, sia rapporti sociali diversi: in ciascuno di questi, esso stabilisce superiori e inferiori con la libertà e l'assoggettamento, il dominio e la dipendenza. Senza dubbio, ancora ai nostri giorni sussiste tra gli uomini lo stato extra-sociale: sussiste nella natura e durerà per sempre; non potrà essere distrutto del tutto, come non potrà esserlo lo stato sociale stesso. Tale stato extra-sociale non esiste soltanto tra i príncipi, come pensavano i piú antichi filosofi e giureconsulti, ma fra tutti gli uomini che non abbiano legami particolari gli uni con gli altri, né contratti di servizio o di associazione: sussiste fra coloro che non sono fra loro né superiori né inferiori, né membri di una stessa comunità. Queste persone si trovano quindi in rapporti giuridici uguali fra loro e rispettivamente indipendenti. Tale stato sussiste fra coloro che sono vincolati soltanto nel rapporto da uomo a uomo e che perciò non hanno altri doveri reciproci da adempiere, all'infuori di quelli della giustizia e della benevolenza dovute a tutti senza eccezione. Questo rapporto è la base o l'oggetto del *diritto privato* in senso assoluto o naturale, che porta anch'esso, sebbene impropriamente, il nome di diritto civile; applicato in piú alto grado e precisamente alle persone indipendenti (individui o corporazioni), si chiama *diritto delle genti*, ma dovrebbe chiamarsi propriamente diritto degli Stati o diritto fra gli indipendenti; fra queste due specie di diritti non esiste alcuna differenza essenziale: esse si distinguono soltanto per l'estensione degli oggetti, le forme e le denominazioni.

Tuttavia si è dato erroneamente il nome di stato di natura al solo stato extra-sociale come se *nell'ordine del tempo* quest'ultimo avesse preceduto lo stato di società, ossia come se lo stato di società stesso avesse trovato attuazione solo in un tempo ulteriore per effetto di una deliberazione. Lo stato sociale è almeno tanto naturale quanto l'altro. Tutti e due sono nell'ordine necessario della natura, che ci situa nell'uno e nell'altro senza il nostro concorso. Lo stato extra-sociale non è neppure

il piú comune: se bisogna ammettere che il genere umano discende da un padre comune, Pufendorf ha ragione di affermare che lo stato sociale è il primo e l'extra-sociale ha preso nascita solo piú tardi, per effetto della dispersione delle famiglie. Ancòra ai nostri giorni ogni uomo sulla terra si trova insieme nell'uno e nell'altro. Il bambino appena nato si trova súbito in un rapporto sociale con i genitori e con i loro servi, se ne hanno; ma anche in un rapporto extra-sociale con i suoi simili e con il resto degli uomini che gli sono estranei.

Scegliete a caso nella folla un uomo qualunque: lo troverete impegnato in tutti i rapporti possibili. Egli ha relazioni semplicemente extra-sociali con un gran numero di altre persone che non hanno alcun obbligo particolare verso di lui e verso i quali parimenti egli non ha doveri speciali da compiere; non importa se egli abiti o meno nello stesso Paese. Per contro, quest'uomo ha rapporti sociali con altri, sia come superiore sia come inferiore sia, benché piú raramente, come membro di una comunità. È padrone e comproprietario nei riguardi degli uni, servitore degli altri, uguale di altri ancora. Gli stessi príncipi che solitamente si pensa vivano nello stato naturale o extra-sociale, vi si trovano soltanto nei confronti dei loro eguali, o relativamente ad altri uomini che non hanno con loro alcun rapporto particolare: ma essi vivono in uno stato sociale con i loro sudditi e subordinati. Essi possono quindi esigere tutti i diritti e devono adempiere tutti i doveri che discendono dalla natura di questo rapporto: anche se è piú difficile costringere i príncipi che gli altri uomini all'adempimento di questi doveri, ciò non cambia la natura dell'obbligo in se stesso. Inoltre gli impegni che i príncipi assumono sovente con i loro pari, in séguito a diverse convenzioni, si spingono talvolta cosí lontano, che non si saprebbe distinguerli dal servizio ordinario che ha luogo fra i privati. Infine i príncipi appartengono talvolta, sebbene raramente, a comunità o associazioni particolari: in esse, malgrado la loro potenza e il loro patrimonio, essi non hanno un maggior numero di diritti che gli altri membri. Le cose non possono andare al-

trimenti poiché è assolutamente impossibile che tutti gli uomini si trovino insieme in società con tutti ed è ugualmente impossibile che vivano fuori della società di tutti gli altri. Nessuno può, da solo e senza il soccorso altrui, provvedere a tutti i suoi bisogni; d'altra parte non è necessaria a ciascuno l'assistenza di tutti: per questa ragione la natura ha vincolato ciascun uomo ad alcuni, lasciandolo sciolto dagli altri. Se dunque parlo dell'*origine* delle relazioni sociali (come si potrebbe ugualmente parlare di quella delle relazioni extra-sociali), non è per affermare che esse abbiano avuto la nascita in questo o in quel tempo o perché vi sia stata un'epoca senza società umana [4]. Semplicemente esamino la loro origine *naturale* e dimostro il procedimento voluto dalla natura nella formazione e nello scioglimento di queste relazioni, il metodo che essa ha sempre seguíto e segue ancora nel nostro tempo.

L'universalità, la necessità (impossibilità del contrario) e la perpetuità dei rapporti sociali provano già in modo razionale che tali rapporti sono immediatamente prodotti dalla natura, come tutto ciò che è indispensabile. Dio non lascia mai alla volontà dell'uomo ciò che è indispensabile alla di lui esistenza, sebbene gli con-

[4] È una fonte di grandi errori voler collocare nel tempo l'origine dei rapporti sociali. Cosí è accaduto per la dottrina dell'origine della proprietà, dottrina infirmata dall'errore di voler immaginare uno stato nel quale non fosse mai esistita alcuna proprietà, affermandosi che questa venne introdotta mediante un contratto. La proprietà in generale è cosí antica come lo sono il mondo e la natura umana: essa non ha nessun punto di origine nel tempo; tuttavia è possibile e necessario dimostrare, nella scienza politica, in qual modo la proprietà sia stata originata nei singoli casi in tutti i tempi, e in qual modo ancora oggi abbia origine. Occorre dimostrare come questa o quella persona, che prima non possedevano nulla, vengano ad acquistare qualche cosa. In tutti i tempi notiamo il regno umano, quello animale e quello vegetale: dal modo in cui si sono propagati è facile vedere quali circostanze sono richieste per la loro generazione, secondo quali leggi della natura ciò si verifica e come hanno origine i singoli uomini, i singoli animali e le singole piante. Analoghe circostanze si riscontrano per quanto riguarda i rapporti sociali.

ceda una gran libertà nelle sue azioni legittime. La società è un fatto che si presenta in tutta la natura: gli animali stessi intrecciano fra loro rapporti sociali, essendo riuniti in branchi, greggi, stormi, schiere ecc.; non invero con tutti i loro simili, ma con un gran numero di essi. E se si facesse lo sforzo di osservare piú da vicino la natura e l'origine delle associazioni animali, forse si noterebbe che non solo esse sono prodotte dalla stessa legge di natura, per il nutrimento, la protezione, l'assistenza e l'affetto reciproco, ma altresí che somigliano, in tutto il rimanente, alle nostre aggregazioni umane, piú di quanto non si pensi [5]. Parimenti non si può immaginare che un uomo qualsiasi possa, specialmente al momento della nascita, vivere o essere vissuto senza alcuna specie di società: infatti, solo e privato di ogni soccorso dei suoi simili, sarebbe assolutamente fuori della possibilità di conservare la propria esistenza; quand'anche tutte le sue necessità materiali fossero soddisfatte, la legge di amore e di benevolenza impressa nel suo cuore lo porterebbe ad associarsi ad altri esseri umani. La duplice espressione della volontà di Dio, ossia una duplice forza benefica — la legge della natura e quella del dovere — sospingono gli uomini ad unirsi nelle relazioni sociali. La natura non ha fatto uscire dal suo seno tutti gli uomini in una volta; ma li ha generati uno dopo l'altro circondandoli con l'amore e le cure dei parenti. Il neonato si trova già in un rapporto sociale con i suoi genitori, come a loro volta questi ultimi si trovano con gli altri uomini. Man mano che i suoi bisogni si moltiplicano, il bambino contrae nuovi legami: se qualcuno di questi viene a sciogliersi, altri lo sosti-

[5] Chi giudica che ciò sia in qualche modo contrario alla dignità dell'uomo e pensa che gli uomini debbano aver formato la società per mezzo della ragione, può disputare con l'autore della natura per sapere come mai gli animali mangiano, bevono, dormono e si propagano come gli uomini: senza una società, essi stessi non potrebbero farlo. D'altronde potrei invitare i naturalisti a rivolgere una maggiore attenzione alle società animali: essi potrebbero trarne risultati straordinariamente istruttivi, in modo da umiliare la superbia umana ma in pari tempo esaltare la gloria di Dio.

tuiscono. Infatti nessun uomo adulto può sussistere da solo: ciascuno ha bisogno del suo simile sia per la propria conservazione, sia per il proprio appagamento. Vi è dunque scambio di servizi, donde nascono nuovi e numerosi legami: la natura stringe i legami della società umana in un sempre piú vasto orizzonte. E come questi legami sono formati dalla natura, cosí sono generalmente indistruttibili al pari della natura stessa [6]. L'abbandono e lo scioglimento di un rapporto sociale ne produce immediatamente altri simili. Uscito dalla casa paterna, il giovane entra al servizio di un estraneo, oppure contrae un matrimonio e diventa padre lui stesso; l'uomo che si disimpegna da un legame ne forma un altro nello stesso momento: egli si lega ad altri o altri si legano a lui, serve o si fa servire. E quand'anche una setta fanatica tentasse di rovesciare con la forza tutti i rapporti sociali, come opposti alla libertà e all'eguaglianza, non potrebbe riuscirvi se non per mezzo di un'associazione di forze che sarebbe essa stessa un legame sociale: infine non perverrebbe mai a distruggere le relazioni familiari, né le diverse convenzioni private che a loro volta legano una famiglia ad un'altra o parecchie ad una sola.

Cosí riuscirete senza dubbio a calpestare i fiori dei campi, ma la potenza di crearli non potete soffocarla: la natura, piú forte di voi, ne riprodurrà sempre altri simili. Se poi consultiamo l'esperienza e la storia, esse ci confermano ovunque la stessa verità quale si deduce dalla ragione e dall'essenza umana. Coloro che dànno per istituzione arbitraria la società mi mostrino dunque una parte del globo in cui non sia mai esistita un'associazione: provino quando, dove e per mezzo di chi furono introdotti i legami sociali. Si richiamino alla testimonianza della natura, gettino gli occhi su questa manifestazione dell'Onnipotente: che cos'altro vi vedono se non un insieme infinitamente complesso di legami sociali fra gli uomini? Si dica se è mai esistita una contrada sulla terra o un'epoca nella storia senza matrimoni, né relazioni domestiche, né dipendenza reciproca, né mutua assistenza, né padri di famiglia, né capi d'armata o di scuola, oppure senza una riunione di tutte queste forme? Alcuni vorrebbero essere filosofi, amici della sapienza, e ignorano che un fatto riscontrabile in modo universale suppone ugualmente una causa universale: che un ragionamento confermato da tutta la natura è vero; per contro un'ipotesi smentita e respinta da questa stessa natura appartiene alla categoria delle chimere e delle illusioni.

Infine sarà forse possibile che una verità cosí semplice sia stata misconosciuta dai dotti? Non ci sarebbe di che meravigliarsi; poiché le cose piú semplici, che si trovano sempre sott'occhio, non avendo nulla di nuovo né d'impressionante, sono sempre notate per ultime e raramente comprese. Ma no: l'autorità di tutti i saggi è d'accordo con la ragione e l'esperienza in generale. Fatta eccezione per un piccolo numero d'insensati, quasi tutti i filosofi hanno riconosciuto i rapporti sociali *naturali*; il loro solo difetto è stato di non approfondire abbastanza l'essenza, di limitarsi ai primi elementi, senza seguire piú a fondo i procedimenti della natura. Già i profeti e i dottori della nazione ebraica dicevano « Il Signore è colui che ha fatto i grandi e i piccoli ». « Egli ha stabilito un imperio in ciascun paese ». Numerosi passi della Sacra Scrittura affermano che il potere dei sovrani, come quello dei privati, viene da Dio: e sono passi cosí chiari, quando vengono letti nel loro contesto, da significare con evidenza che il potere non è stato fatto dagli uomini, ma che è prodotto dalla natura delle cose come ordine immutabile del Creatore. Platone dichiara che i bisogni dell'uomo e il ricercato appagamento hanno dovuto necessariamente far nascere la società. Cicerone sviluppa in modo ammirevole l'argomento dell'origine naturale e dell'estensione successiva dei legami umani. Ma consideriamo anche l'epoca in cui la chimera del contratto sociale era già nata e, in conseguenza di quest'errore, ci si era allontanati dall'osservazione della

[6] Ho già osservato che le opere di Dio devono sempre sussistere: in quest'ordine, non si può ammettere che qualcosa si faccia solo per disfarsi.

natura: quando i giuristi volevano riconoscere soltanto comunità del tipo della repubblica romana. Ebbene anche allora Locke, Boehmer, Pufendorf e altri ancora riconobbero tuttavia l'esistenza delle società naturali: talvolta sembravano persino preferirle alle società fittizie, comunemente dette civili. Senonché essi non ebbero il coraggio di respingere interamente queste ultime; essi non aprirono abbastanza gli occhi per vedere che ancor oggi esistono soltanto società del primo tipo, le quali bastano per render conto dell'esistenza degli Stati. Tralasciamo di ricordare un gran numero di autori che, senza negare i rapporti di famiglia e anche quelli delle riunioni naturali piú estese, non si sono curati di considerarli piú da vicino: essi si trovano in imbarazzo e si contraddicono tutte le volte che si tratta di segnare la differenza fra le società naturali e quelle che portano il nome di civili. Achenwall e Pütter erano sul punto di riconoscere che queste ultime non sono nient'altro che la società naturale elevata al suo piú alto grado di perfezione. Ma l'uso del linguaggio romano e l'autorità degli antichi giuristi, che parlavano sempre di una *societas civilis* proveniente dal popolo, impedirono loro di aderire a quell'idea luminosa e di trarne le giuste conseguenze. Infine uno scrittore moderno *, benché sia caduto in ancor piú grossolani errori di altro genere, si è avvicinato massimamente alla verità, affermando in modo aperto che non si deve opporre allo stato di natura quello di società, bensí lo stato *civile*: infatti nello stato di natura vi possono essere *società di diverso genere* regolate da solo diritto privato, ma non società *civili*, cioè artificiali: società che, secondo questo autore, non esistono neppure ma che egli ci presenta come un ideale a cui bisogna costantemente avvicinarsi. Noi restiamo a domandarci se lo stato sociale di natura, come ordine stabilito dalla divinità, non sia preferibile alle chimere dei sofisti e se tale ordine non basti per assicurare la giustizia fra gli uomini; è anche da vedere poi

* Kant (*N.d.C.*).

se ve ne sia mai esistito realmente un altro fuorché questo, voluto dalla natura.

Che ci siano e ci debbano essere rapporti sociali, stabiliti dalla sola forza della natura, è una verità non soltanto provata dalla ragione e dall'esperienza, ma anche abbastanza generalmente riconosciuta. Ora, mentre la natura forma questi legami fra gli uomini per la diversità dei loro mezzi e reciproci bisogni, in pari tempo stabilisce anche necessariamente, in ciascuno di tali legami, il dominio e la dipendenza, la libertà e l'assoggettamento, senza dei quali essi non potrebbero neppur sussistere. Per effetto d'una diseguale ripartizione dei mezzi fra gli uomini la natura fa sí che l'uno sia suddito, l'altro indipendente, l'uno servo, l'altro libero. L'infante, il povero, il debole, l'ignorante e chiunque abbia bisogno d'essere guidato: ecco altrettante persone dipendenti per natura, in proporzione dei loro bisogni. Il potente, il ricco, il dotto: eccone altre libere per natura, almeno per quanto bastano le forze date loro da Dio.

Oggi come una volta, il padre domina sulla sua donna e sui figli, il signore sui servitori, il capitano sui compagni d'arme, il maestro sugli scolari e sui discepoli, il capo di famiglia sui clienti, il proprietario di terre sui lavoratori, sugli operai giornalieri e su tutti coloro che abitano sul suo fondo. Un singolo uomo può persino riunire in sé parecchie di queste prerogative: egli può essere insieme padre, capo di famiglia, condottiero, maestro e possessore di fondi; in conseguenza, egli eserciterà a diversi titoli e su molti uomini un dominio piú esteso. Ma vediamo ancora che cosa si trovi in questi semplici rapporti, se se ne considera la natura piú da vicino e li si confronta con la legge della giustizia. Intanto essi non sono formati mediante accordi e riunioni collettive; ma in parte per opera della natura per se stessa, in parte per effetto di contratti singolari (individuali); non dal basso in alto, ma dall'alto in basso; non nello stesso tempo, ma in tempi diversi, per mezzo di un'aggregazione in fasi successive. Nessun uomo ha ricevuto l'esistenza e il potere dai sudditi; ma possiede

l'una e l'altro come propria prerogativa naturale, ossia come dono di Dio: sono qualità innate o acquisite, quindi risultanti dalle innate. Per contro nessun suddito ha sacrificato la sua libertà né alcun diritto preesistente: ogni suddito si trova naturalmente in stato di dipendenza o è entrato volontariamente nel servizio del suo padrone, non per diventare piú libero (cosa assurda a pensarsi), ma per soddisfare alle sue necessità, per essere nutrito, protetto, istruito, per assicurarsi una vita piú facile e confortevole.

Gli inferiori non hanno dato nulla al superiore; questi non ha tolto loro nulla: essi si aiutano e si rendono servizio reciprocamente. Gli uni e gli altri possiedono solo l'autorità che loro appartiene: uguali nei diritti naturali, ineguali nei diritti acquisiti, esercitano entrambi la loro libertà legittima, secondo la propria volontà e la misura dei propri mezzi. L'oggetto, l'estensione, la gradazione, la durata dei servizi e delle mutue prestazioni variano all'infinito. Ciascuno contratta come crede, secondo i propri bisogni e secondo il fine che si propone, con la sola riserva dell'osservanza della legge divina universale, da cui nessuno va esente. Qui tutto è libero, naturale e senza costrizione: non vi è costrizione ingiusta, né al momento dell'ingresso dell'uomo nelle relazioni sociali, né durante il loro corso, né quand'egli ne esce: esse possono sciogliersi, le due parti avendo sempre la facoltà di rinunziare al contratto individuale. Di piú, se in mutate circostanze il potere dell'uno e il bisogno dell'altro vengono a cessare, se vien meno la base dell'autorità o dell'obbedienza, le persone stesse possono cambiare posizione: l'uomo libero può ridursi in soggezione e quello soggetto elevarsi alla libertà, il forte può diventare debole e il debole forte; ma non è mai stato concesso a *tutti* gli uomini di essere liberi *nello stesso tempo e nello stesso grado*. Il dominio e la dipendenza, la libertà e l'assoggettamento, sono condizioni correlative volute dalla natura, finché gli uomini non siano tutti dotati delle stesse facoltà e beni desiderabili, ma dipendano gli uni dagli altri mediante reciproci bisogni. Non può esistere un uomo libero senza ausiliari al suo servizio, né ausiliari senza uno o piú uomini liberi: non si saprebbe immaginare né un padrone senza servo, né un servo senza padrone, in quanto l'uno suppone necessariamente l'altro. Le persone possono cambiare, ma la realtà stessa è indistruttibile. Far scomparire dalla faccia della terra ogni libertà oppure ogni dipendenza, voler ridurre tutti gli uomini a essere egualmente liberi o egualmente dipendenti: ecco due imprese contrarie alla natura, impossibili e assurde.

Nel suo insieme, la società umana, con la subordinazione gerarchica che le è necessaria, è antica come il mondo. Ma basta semplicemente aprire gli occhi, per sapere come l'autorità e la dipendenza si producano *nei casi particolari* e come si formino e si rompano le relazioni e i legami sociali di ogni genere: l'esperienza lo dimostra ogni giorno, non soltanto nell'interno di una famiglia ma anche in una cerchia piú estesa, nel rapporto di una sola famiglia con parecchie o di parecchie con una sola. Per metter in luce il principio generale, l'origine valida e legittima della società, non abbiamo bisogno di ricorrere a un'antichità favolosa o sconosciuta, né di sviarci in ipotesi a cui non corrisponde nessun fenomeno al mondo. La natura è ancora ciò che era migliaia di anni fa: se sappiamo ritrarla a fondo, non tarderemo a scoprire la legge semplice e benefica, mediante la quale essa conduce il genere umano a intrecciare le relazioni sociali, comprese quelle che chiamiamo Stati; non tarderemo a riconoscere con quale amore essa provvede alle piú essenziali necessità dei suoi figli.

CAPITOLO 13

La natura, in tutte le sue opere, obbedisce a princípi semplici ed immutabili: cosí essa forma secondo una sola legge le relazioni sociali fra gli uomini, e in esse colloca l'autorità e la dipendenza. Cercheremo ora di far convergere gli sguardi degli amici della verità su questa

legge, che parecchi di loro hanno intravisto, ma che fu riconosciuta solo da un piccolo numero di persone e non venne sviluppata da nessuno: cercheremo di mostrarla senza ombre in tutta la sua maestà, provarne il dominio universale, distinguerla dall'abuso della forza e infine renderla riconoscibile ed evidente, nella sua divina saggezza, ai dotti come ai profani. Se questa impresa ci riesce, non si vorrà piú criticare un ordine di cose stabilito da Dio: un ordine che, meglio conosciuto, merita l'adorazione e l'ammirazione generale.

Sebbene si vedano gli uomini sparsi sulla vasta superficie del globo, suddivisi in piú grandi o in piú piccole ripartizioni, essi vanno riuniti e come raggruppati nei diversi rapporti sociali, variamente inclusi gli uni negli altri. Fra loro vi è ineguaglianza di forze; i bisogni reciproci li attraggono l'uno all'altro. L'uno aiuta l'altro, ma pochi raggiungono il culmine della fortuna, pervenendo a una libertà perfetta, nel governo degli Stati. La dipendenza naturale o volontaria, infinitamente graduata, è la condizione del piú gran numero; ma, dal re fino al mendicante, non c'è tuttavia nessuno che non abbia a comandare su qualcosa o su qualche uomo. Il padre dà ordini alla donna ed ai figli, l'uomo di età matura alla gioventú inesperta, il signore ai servi, il capitano ai soldati, il maestro ai discepoli, l'artigiano agli operai, il capo della casa ai casigliani, il proprietario fondiario ai domestici e agli abitanti dei suoi territori e persino il medico ai malati e il giureconsulto ai clienti. Non è ancora venuto in mente a nessuno di trovare, in questi rapporti cosí semplici, qualcosa d'ingiusto e di contrario alla ragione. Ciascuno ne riconosce la natura, la necessità, lo scopo, il modo di formazione e di scioglimento. Ora i « filosofi » hanno giudicato tali legami appena degni di nota; mentre questi primi elementi davano la chiave delle piú importanti verità universali. Quanto a me, proseguirò con il maggior impegno possibile le mie ricerche, essendo solito a scoprire le grandi istituzioni della natura nei fatti comuni appena osservati dall'occhio distratto dell'uomo, e sollecito a seguire, con

cautela e con spirito di fede, l'operato della mano di Dio.

Qual è dunque la base comune di tutti questi rapporti, considerati nella loro essenza? Qual è il carattere di *unità* e di *rassomiglianza* che ricompare sempre, malgrado la loro molteplicità? Che cosa vi è in essi di costante e di essenziale mentre cambiano solo le guise esteriori: che cosa vi è di eterno in ciò che è visibile, di divino in ciò che è umano? [7] Si potrà riconoscere ciò al primo sguardo; non è altro che, da una parte, un piú alto grado di potenza, una superiorità naturale in qualche facoltà utile; dall'altra, un bisogno di nutrimento, di cura, di protezione, d'istruzione e di guida, che corrisponde a quella superiorità di potere e si trova soddisfatto da essa. L'uomo domina sulla propria donna, poiché l'ha scelta, l'ha presa sotto la sua protezione, la nutre e in genere la supera nelle forze fisiche e nelle morali, ancorché si diano rare eccezioni in cui accade il contrario. Il padre guida i suoi figli, non soltanto per la ragione che essi gli devono la nascita e la conservazione in vita, ma anche perché egli è loro superiore in età, lumi, forze, ricchezze ecc.; ad ogni momento essi hanno bisogno di questa potenza. Il padrone comanda ai suoi servi, potendo sostenerli e stipendiarli; mentre con la sua fortuna fornisce loro l'alloggio, il nutrimento e varie agevolazioni della vita che essi non potrebbero procurarsi da soli. Il capitano dà ordini ai suoi compagni d'arme e seguaci, dato che li sorpassa in abilità e li paga ricavando il soldo dal suo maggior patrimonio: essi a loro volta non possono fare a meno né della sua protezione né del salario. Il maestro esercita un'autorità sui suoi scolari e discepoli, essendo loro superiore nella scienza e nell'arte di cui essi hanno bisogno. I malati si sottomettono alle prescrizioni del medico, per la sua superiorità nella conoscenza delle malattie e dei rimedi di cui essi necessitano. Se i medici riescono qual-

[7] Si potrebbe domandare che cosa vi sia di infinito in tutto ciò che è finito, per esprimersi secondo il linguaggio di una scuola moderna.

che volta a trionfare delle sofferenze, ciò è perché sanno opporre una forza superiore alla malattia, cercando di rinvigorire le forze alleate della vita e d'indebolire o allontanare le avverse. Per analoghe ragioni, i litiganti accorrono presso un giureconsulto e gli sacrificano (per riceverne consigli) il tempo, il denaro e le proprie convinzioni. Donde deriva questa autorità, se non dal bisogno degli uni e dalla superiorità dell'altro? Ebbene, eccoci sulla traccia che ci avvicina al vero senso della indistruttibile legge della natura, per la quale domina soltanto colui che è superiore e piú potente: ovvero, con maggior precisione, diremo che là, dove la potenza e l'indigenza s'incontrano, si forma un rapporto per cui l'autorità diviene l'appannaggio della prima e l'obbedienza o la dipendenza quella della seconda: tale rapporto non è meno conforme alla giustizia, essendo concluso nell'interesse delle due parti [8].

Ma l'autorità e l'obbedienza non dipendono dalla volontà dell'uomo: l'effetto della legge è universale, necessario, indistruttibile, come tutto ciò che viene da Dio. [...]

VOLUME II CAPITOLO 26

Discende dai princípi, che ho dimostrato fin qui: 1) che il sovrano, in generale, e il sovrano patrimoniale, in particolare, sono semplicemente persone facoltose, potenti e libere, che non dipendono da nessuno; 2) che, all'origine, il sovrano è esistito prima del suo popolo, anziché averne ricevuto il potere; 3) che la sua autorità riposa sulla propria potenza e sul proprio diritto e sulla

[8] Se si vuole, si può sempre giudicare questo rapporto come un contratto, in quanto si presume che il piú debole abbia acconsentito ad assoggettarsi solo per ricavarne un vantaggio. Ma questa mi sembra una gran sottigliezza, come se si volesse dire: vi è un contratto fra l'uomo e il sole, in quanto egli si voglia lasciar scaldare da esso; oppure fra l'uomo e il freddo, in quanto egli si voglia vestire meglio.

doppia base dell'indipendenza e della proprietà fondiaria, e ch'egli non governa, in fondo, altro che i suoi affari. Per tutto ciò, occorre necessariamente che tutti questi poteri possano essere dedotti *dai propri diritti*, vale a dire dai diritti naturali dell'uomo (che appartengono tanto ad un sovrano quanto al resto dei mortali) e dai diritti acquisiti; in altri termini, dai diritti inerenti alla libertà e alla proprietà, quest'ultima presa nella sua accezione piú vasta in quanto essa abbraccia, oltre che gli oggetti materiali, anche le azioni e i lavori ai quali gli uomini si impegnano mediante convenzioni.

Proverò a tracciare lo schema di questi diritti di sovranità, diritti che non sono stati stabiliti dagli uomini e che non devono la loro origine né a una *delegazione*, né all'*alienazione di una libertà particolare* e che non sono stati introdotti in vista di una utilità comune; ma che derivano dalla natura stessa delle cose, provengono dalla grazia di Dio e sono fondati sulla stessa roccia che serve di base al diritto di tutti gli altri uomini. In verità, non è assolutamente possibile dare l'enumerazione materiale e completa di tutti i poteri che appartengono ad un principe, come qualche pubblicista ha tentato di fare; altrimenti bisognerebbe dire anche che i sovrani hanno il diritto di camminare, di sedersi, di mangiare, di bere, di dormire, di vestirsi, ecc.: sarebbe ridicolo fare di ciascuna azione e di ciascuna espressione di libertà legittima un diritto o un potere particolare. Nei limiti stessi della necessità fisica e della necessità morale, ossia delle leggi fisiche e di quelle del dovere, sono innumerevoli gli oggetti sui quali un principe, come qualsiasi privato, può fare uso della sua libertà. In proporzione diretta con l'accrescimento delle sue forze, la cerchia delle sue libertà si estende; poiché i mezzi a disposizione si moltiplicano. Ma, nel corpo della dottrina, ci si deve necessariamente limitare ai diritti piú eminenti, ossia a quelli di maggior rilievo, che sembrano distinguere essenzialmente i príncipi dagli altri uomini, e che d'ordinario vengono considerati come appartenenti solamente ai sovrani.

Verrà il giorno in cui non si farà piú del diritto

pubblico una scienza particolare. Sarà sufficiente parlare del *diritto naturale in generale*, nel capitolo delle *società particolari*, tenendo conto delle modificazioni che risultano da un piú alto grado di potenza e di libertà. Obbligato intanto, a rompere il ghiaccio e ad aprire la via alla verità, devo dimostrare prima di tutto che i diritti detti di *sovranità* hanno una base comune con quelli di tutti gli altri uomini, ch'essi sono in fondo identici, e non ne differiscono che per il nome, o per la grandezza e l'importanza degli oggetti sui quali li si esercita.

CAPITOLO 27

Il primo diritto di un principe, il suo diritto essenziale, la sorgente di tutti gli altri, quello che lo rende sovrano nel vero senso della parola e il solo per il quale egli sembra distinguersi dagli altri uomini, è l'*indipendenza* o la *libertà perfetta*[9]. In virtú di questa indipendenza, egli è nei suoi domíni il solo uomo interamente libero, e non dipende da nessuno sulla terra, poiché non si trova, verso chicchessia, in un rapporto che implichi obbligazione; egli non è dunque in nessun modo sottomesso a ordini umani, dato che nessuno è autorizzato ad imporglieli, né potrebbe farglieli eseguire senza il suo consenso. Egli non deve riconoscere altri superiori fuorché Dio, ossia le leggi divine, vale a dire le leggi della necessità, la cui conoscenza e osservanza volontaria si chiama « saggezza »; cosí deve riconoscere le leggi morali che sono impresse nel cuore dell'uomo, e che consistono nella giustizia e nell'operosa benevolenza. I patti o le convenzioni sono le sole leggi positive che obbligano i sovrani; essi le devono rispettare, non già

[9] Questo caso non si produce sempre. Ho dimostrato, d'altronde, che i príncipi stessi contraggono sovente verso i loro simili, obbligazioni che si possono appena distinguere dai rapporti comuni di servizio o di dipendenza intercorrenti fra i privati. Ma la scienza umana, necessariamente imperfetta, è obbligata ad appoggiarsi sempre su qualche punto di riferimento.

perché la loro volontà le ha fatte (dato che una volontà può anche cambiare), ma perché in tutti i patti l'altra parte contraente acquista un diritto che non le si può togliere senza ingiustizia; e per conseguenza il dovere di osservare i trattati deriva dalla legge naturale.

È dunque vero che i re sono sottomessi ad una legge, ma solamente ad una legge divina e per nulla ad una umana. Dio è il re dei re, la sua legge è la legge suprema. Essa è obbligatoria per i sovrani, perché è impressa nel loro cuore come in quello degli altri uomini; e anche perché proviene da una volontà e da una potenza superiore, e la sua osservanza è seguita da vantaggi e l'infrazione da inconvenienti; inoltre i sovrani sono tanto piú tenuti a riconoscerla, quanto meno possono essere forzati all'osservanza della giustizia. Avendo meno interesse a fare del male, hanno piú mezzi ed occasioni per praticare il bene. Del resto questa legge divina è sufficiente a tutti i bisogni e impone ai princípi ben piú doveri, di quanto tutte le ordinanze umane potrebbero immaginarsi. Mentre le leggi umane hanno sempre numerose lacune, le leggi naturali non ne hanno affatto; le prime prescrivono molte cose inutili o superflue, le seconde nient'altro che il necessario; quelle sono sovente nocive, queste non mai; quelle cadono ben presto in disuso o si riducono a lettera morta, queste sono conosciute da tutti, sono sempre in vigore e non invecchiano mai; le une sono variabili come la volontà e i capricci dell'uomo, le altre sono eterne ed immutabili come il loro Autore. Le leggi umane hanno bisogno di un'interpretazione piú o meno arbitraria, le si può girare in tutti i sensi come le parole imperfette che servono ad esprimerle; le leggi di Dio non ammettono che un solo senso, e quasi tutti gli uomini ne fanno una giusta applicazione; quelle sono sovente difficili od anche inosservabili, queste sempre agevoli da osservare; le prime sono simili a pesanti catene, provocano la resistenza, qualche volta la riprovazione, le seconde ispirano sempre il rispetto. Infine mostrarsi superiori alle leggi umane è un segno di potenza, e procura sovente per questo anche una specie di onore; mentre

la violazione delle leggi divine è sempre seguíta dall'onta e non sfugge mai al castigo. Non vi è dunque nulla da temere, per i popoli, dal fatto che i príncipi non sono sottomessi a leggi umane, in quanto nessuno potrà pretenderne l'esecuzione contro la loro volontà. Il sovrano resta sempre un supremo legislatore, piú saggio e piú potente degli altri uomini: un legislatore al quale si obbedisce piú volentieri che agli altri. È per questo che è cosí importante che i princípi religiosi regnino dappertutto e in tutti i cuori, e che i sovrani riconoscano Dio come loro signore. In questo riconoscimento, i popoli trovano l'unica garanzia possibile, la piú sicura contro gli abusi del potere. Se la religione è già indispensabile fra i privati cittadini e non può essere sostituita da nessuna costrizione, sarà ancor piú necessaria per l'uomo potente e indipendente, a cui nulla può opporsi, fuorché, da una parte, l'ordine eterno della natura e, dall'altra, la legge sacra della giustizia e della benevolenza, corrispondente ad una volontà divina e superiore, alla quale ciascuno deve obbedienza.

Cosí dunque quando, negli antichi tempi, si chiamavano i príncipi con il nome di « luogotenenti di Dio » (*Statthalter Gottes*), questo titolo lungi dall'essere effetto di orgoglio, esprimeva un pensiero tanto valido quanto profondo. Dopo tutto siccome i sovrani hanno ricevuto soltanto da Dio sia la potenza sia i beni della fortuna, per i quali essi regnano, devono dunque impiegare questo potere e questi beni secondo la Sua volontà e per la Sua gloria. Parimenti, in minori proporzioni, ciascun privato cittadino è ugualmente obbligato a ciò secondo la misura delle sue forze. Essere animato dall'amore per il bene e dall'odio per il male, non commettere assolutamente ingiustizie, proteggere gli altri nel godimento dei loro diritti, far servire la propria potenza ad aiutare, a soccorrere i propri simili, a incoraggiare, a favorire e a ricompensare il compimento dei mutui doveri di umanità fra gli uomini: ecco ciò che si chiama rispettare e far rispettare la legge divina, affrettare e ingrandire il regno di Dio, essere infine il suo fedele luogotenente sulla terra: ecco ciò che è, piú in piccolo, il

dovere di tutti gli uomini. Vi è per i príncipi solo questa differenza, che avendo essi piú mezzi e piú occasioni di impiegarli, li si chiama, secondo un'immagine presa a prestito dagli altri rapporti sociali, i ministri o i luogotenenti di Dio. Ma qualora essi non osservino piú la sua volontà, e non esercitino né la giustizia né la misericordia, cessano di essere tali, e sono soltanto figli ingrati, che si rivoltano contro il loro padre, il loro sovrano e il loro signore. Questo titolo di « luogotenente di Dio », lungi dal favorire l'orgoglio dei príncipi, impone loro un incarico difficile, che deve suscitare in essi un sentimento di umiltà. I sofisti che l'hanno respinto, poiché volevano abolire la religione, e quelli che rappresentano la religione stessa come nociva o almeno come un'opinione privata indifferente allo Stato, hanno fatto, con ciò, al mondo un male incredibile, sostituendo la legge dolce e protettrice della Divinità con la forza fisica, con l'arbitrio degli uomini e con ingiustizie senza numero e senza misura.

DISCORSO SULLA DITTATURA

[...] La vita sociale, come la vita umana, si compone di azione e reazione, del flusso e riflusso di forze che invadono e di altre che resistono.

Questa è la vita sociale, questa è anche la vita umana. Le forze invadenti, chiamate malattie nel corpo umano e diversamente nel corpo sociale, pur essendo sostanzialmente la stessa cosa, si presentano sotto due aspetti: nell'uno tali forze sono diffuse per tutta la società, e sono rappresentate soltanto da individui. Nell'altro, stato acutissimo di malattia, si concentrano sempre di piú e sono rappresentate dalle associazioni politiche.

Ebbene, io dico che, nel corpo umano come in quello sociale, se le forze resistenti hanno ragione di essere in quanto servono a respingere le forze invadenti, è necessario che le prime si adeguino a tale necessità. Quando le forze invadenti sono sparse, anche quelle resistenti lo sono: lo sono per il governo, per le autorità, per i tribunali, insomma per tutto il corpo sociale; ma quando le forze invadenti si concentrano in associazioni politiche, allora, necessariamente, senza che nessuno possa impedirlo, senza che nessuno abbia il diritto di impedirlo, le forze resistenti da loro stesse si concentrano in una sola persona. Ecco la teoria chiara, luminosa, indistruttibile, della dittatura.

[...] Ho dimostrato che la dittatura è una verità nell'ordine teorico, un fatto nell'ordine storico. Ma ora dirò di piú: se il rispetto lo consentisse, potremmo affermare che la dittatura è un fatto anche nell'ordine divino.

Da Il potere cristiano, *antologia a cura di Lucrezia Cipriani Panunzio, Brescia, Morcelliana, 1964.* Discorso sulla dittatura, *pp. 36-54* passim*;* Discorso sull'Europa, *pp. 89-93;* Lettera a De Broglie, *pp. 149-161* passim*;* Saggio sopra il cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo, *pp. 262-282, 319-326, 342-351.*

Signori: Dio ha lasciato agli uomini, fino ad un certo limite, il governo delle società umane, ed ha riservato esclusivamente a sé il governo dell'universo. L'universo è governato da Dio costituzionalmente, se cosí può dirsi, e se a cose tanto alte possono adattarsi le espressioni del linguaggio parlamentare. La cosa mi sembra molto chiara e evidente. L'universo è governato da alcune leggi precise, indispensabili, che sono chiamate cause secondarie. Queste leggi non sono analoghe a quelle che si chiamano fondamentali nelle società umane? Ebbene, signori, se rispetto al mondo fisico Dio è legislatore, come rispetto alle società umane lo sono i legislatori, anche se in diversa maniera, governa forse Dio sempre con quelle medesime leggi che Egli stesso, nella sua eterna saggezza, si è imposto ed alle quali ha assoggettato tutti noi? No, signori, perché alcune volte Egli, direttamente, chiaramente, esplicitamente, manifesta la sua volontà infrangendo quelle leggi che Egli stesso si impose, deviando cosí il corso naturale delle cose. Ebbene, signori, quando Egli opera cosí, non si potrebbe dire, applicando il linguaggio umano alle cose divine, che agisce dittatorialmente?

Ciò prova, signori, quanto grande sia il delirio di un partito che crede di poter governare, con mezzi minori di quelli di Dio, togliendo a se stesso il mezzo, a volte necessario, della dittatura. Stando cosí le cose, la questione, ridotta ai suoi veri termini, non consiste piú nell'esaminare se la dittatura sia sostenibile, se in determinate circostanze sia buona, ma nel verificare se in Spagna tali circostanze siano presenti o già superate. Questo è il punto piú importante, sul quale ora mi soffermerò.

Signori, la rivoluzione di febbraio * venne come viene la morte: improvvisamente. Dio aveva condannato la monarchia francese. Invano questa istituzione si era profondamente mutata per adattarsi alle circostanze ed ai tempi; nemmeno questo le serví, la sua condanna fu inappellabile, la sua rovina inevitabile. La monarchia

* Del 1848 (*N.d.C.*).

di diritto divino è terminata con Luigi XVI su un patibolo, la monarchia della gloria con Napoleone in un'isola, la monarchia ereditaria di Carlo X nell'esilio, con Luigi Filippo si è conclusa l'ultima monarchia possibile, quella della prudenza.

È un triste e pietoso spettacolo vedere una istituzione venerabilissima, antichissima, gloriosissima, cui non valgono né il diritto divino, né la legittimità, né la saggezza, né la gloria.

Quando giunse in Spagna la notizia di questa grande rivoluzione, restammo tutti costernati ed attoniti. Nulla era paragonabile alla nostra costernazione ed al nostro stupore, se non lo stupore e la costernazione della monarchia vinta. Dico male: vi era un maggiore stupore, una costernazione piú grande di quella della monarchia vinta: quella della repubblica vittoriosa. Anzi, ancora adesso, e sono già passati dieci mesi dal suo trionfo, domandatele come vinse, perché vinse, con quali forze, ed essa non saprà cosa rispondere. Questo significa che la repubblica non vinse, ma fu strumento di vittoria di un potere piú alto.

Ma questo potere, signori, una volta iniziata la sua opera, come ebbe la forza di distruggere la monarchia per una parvenza di repubblica, cosí potrà distruggere la repubblica per una parvenza di impero, o per una parvenza di monarchia, se sarà necessario e conveniente per i suoi fini. Questa rivoluzione è stata oggetto di molti commenti sulle sue cause e sui suoi effetti, in tutti i parlamenti europei, ed anche in quello spagnolo. Dovunque ho ammirato la deplorevole leggerezza con la quale si discute delle profonde cause delle rivoluzioni. Signori, qui come in altre parti, si attribuiscono le rivoluzioni solamente agli errori dei governi. Quando le catastrofi sono universali, impreviste, simultanee, sono sempre cosa provvidenziale; perché non altri sono i caratteri che differenziano le opere di Dio da quelle degli uomini.

Quando le rivoluzioni presentano questi sintomi, allora state certi che vengono dal cielo, per colpa e per castigo di tutti.

Signori, volete sapere la verità, tutta la verità, sulle cause dell'ultima rivoluzione francese? Ebbene, la verità è che in febbraio giunse il giorno della resa dei conti di tutte le classi sociali con la Provvidenza, e tutte, in quel tremendo giorno, risultarono fallite. Sí, lo ripeto, in quel giorno tutte risultarono fallite. Dico di piú, signori: la stessa repubblica, nel giorno della sua vittoria dichiarò il suo fallimento. La repubblica aveva detto di sé che veniva a portare nel mondo il dominio della libertà, della fraternità, dell'uguaglianza: tre dogmi che non provengono dalla repubblica, ma dal Calvario. Ebbene, signori, che ha fatto, dopo? In nome della libertà, ha reso necessaria, ha proclamato, ha accettato la dittatura; in nome dell'uguaglianza, con il titolo di repubblicani della vigilia, di repubblicani del giorno dopo, di repubblicani dalla nascita, ha inventato non so che specie di democrazia aristocratica, non so che specie di ridicoli blasoni; infine, in nome della fraternità, ha restaurato la fraternità pagana, quella di Eteocle e Polinice, ed i fratelli si sono divorati tra loro per le strade di Parigi, nella piú gigantesca battaglia che sia stata mai combattuta nei secoli tra le mura di una città. Io contesto a questa repubblica il diritto di definirsi « delle tre verità »; essa è la repubblica delle tre bestemmie; la repubblica delle tre menzogne.

[...] Signori, la parola è tremenda, ma non dobbiamo esitare nel pronunziare parole tremende se esse non affermano che la verità, ed io sono deciso a dirla. La libertà è morta, ed essa non risusciterà né al terzo giorno, né al terzo anno, forse neppure al terzo secolo. Vi spaventa la tirannide che sopportiamo? Vi spaventate per poco, perché vedrete cose peggiori. Ora vi prego, signori, di non dimenticare le mie parole, perché ciò che sto per dire, gli avvenimenti che annuncerò, di un futuro piú o meno prossimo, ma comunque non troppo lontano, si compiranno alla lettera.

La base di tutti i vostri errori, signori dell'opposizione, consiste nell'ignorare quale è la direzione della civiltà e del mondo. Voi credete che la civiltà ed il mondo avanzino, quando invece sia l'una che l'altro

retrocedono. Il mondo cammina con passi rapidissimi alla costituzione di un despotismo, il piú gigantesco ed assoluto che sia mai esistito a memoria d'uomo. Verso tale traguardo cammina la civiltà, cammina il mondo.

Per annunciare tali cose non mi è necessario esser profeta; mi basta considerare il pauroso insieme degli avvenimenti umani dal loro unico, vero punto di vista, dall'altezza cattolica.

Signori, non vi sono che due forze possibili, una interna, l'altra esterna, una religiosa, l'altra politica. Sono di natura tale che quando il termometro religioso sale, quello politico scende; quando il termometro religioso è basso, la temperatura politica, la forza politica, la tirannia salgono. Questa è una legge dell'umanità, della storia. Guardate, signori, cosa era il mondo, cosa era la società prima che venisse la Croce, quando non vi era forza interna, quando non vi era forza religiosa. Era una società di tirannia e di schiavitú. Citatemi un solo popolo di quell'epoca in cui non vi fossero schiavi, in cui non vi fossero tiranni. Questo è un fatto innegabile, incontrastabile, evidente; la libertà, la libertà vera, quella di tutti e per tutti, nacque solo con il Salvatore del mondo. Anche questo è un fatto incontestabile, riconosciuto dagli stessi socialisti, che lo ammettono. I socialisti chiamano Gesú uomo divino, anzi, fanno di piú, si ritengono suoi continuatori. Santo Iddio, suoi continuatori! Essi, uomini di sangue e di vendette, continuatori di Colui che nacque solo per fare il bene, di Colui che parlò solo per benedire, di Colui che compí miracoli solo per liberare i peccatori dal peccato, i morti dalla morte, di Colui che nello spazio di tre anni fece la piú grande rivoluzione di tutti i secoli, e la portò a compimento senza spargere altro sangue che il suo!

Signori, vi prego di prestarmi attenzione, perché sto per esporvi il confronto piú grande che la storia ci offra.

Voi che avete visto che nel mondo antico, quando la forza religiosa non poteva scendere piú in basso perché non esisteva, la forza politica salí al massimo, cioè fino

alla tirannia. Ebbene, con Gesú Cristo, da cui nasce la forza religiosa, sparisce completamente la forza politica. Ciò è tanto certo che la società fondata da Gesú Cristo con i suoi discepoli fu l'unica che non ebbe un governo. Tra Gesú e i suoi discepoli non v'era altro governo che l'amore reciproco del Maestro e dei discepoli. Vale a dire che quando la forza interna era piú salda, allora la libertà era assoluta.

Continuiamo il raffronto. Giungono i tempi apostolici, che io estenderò, perché cosí ora conviene al mio argomento, dai tempi apostolici propriamente detti fino all'ascesa del Cristianesimo in Campidoglio, al tempo di Costantino il Grande. In questo periodo la religione cristiana, cioè la forza religiosa interna, era al suo apogeo; eppure, nonostante ciò, avviene quello che accade in tutte le società composte di uomini; comincia a svilupparsi un germe, nulla piú che un germe di licenza e libertà religiosa. Orbene, signori, osservate cosa accade: a questo principio di discesa nel termometro religioso corrisponde un principio di salita nel termometro politico. Il governo ancora non esiste, non è ancora indispensabile, ma è già necessario un embrione di governo. Cosí nella società cristiana non v'erano di fatto veri magistrati, ma giudici arbitri e conciliatori, che sono l'embrione del governo. In effetti non v'era altro che questo: i cristiani dei tempi apostolici non avevano cause, non ricorrevano ai tribunali, ma componevano le loro vertenze per mezzo di arbitri. Osservate, signori come con la corruzione il governo vada crescendo d'importanza.

Giungono i tempi feudali: la religione è ancora al suo apogeo, ma già in parte viziata dalle passioni umane. Cosa accade allora nel mondo politico? Si rende necessario un governo reale ed effettivo, ma è sufficiente il piú debole di tutti; cosí si istituisce la monarchia feudale, la piú debole di tutte le monarchie.

Continuiamo ancora il confronto. Giunge il XVI secolo, e con esso la grande riforma luterana, questo grande scandalo politico, sociale e religioso. Con questo atto di emancipazione intellettuale e morale dei popoli,

coincidono le seguenti istituzioni: innanzi tutto, d'un tratto, le monarchie da feudali diventano assolute. Voi credete, signori, che una monarchia piú che assoluta non possa essere; che può essere, un governo, piú che assoluto? Ma era necessario che il termometro della forza politica salisse di piú, perché il termometro religioso continuava a scendere. E cosí avvenne.

Quale nuova istituzione fu creata? Quella degli eserciti permanenti. Sapete, signori, cosa sono gli eserciti permanenti? Per saperlo basta conoscere che cosa è un soldato: egli è uno schiavo in uniforme. Cosí vedete che, nel momento in cui la forza religiosa scende, quella politica sale fino all'assolutismo e va anche oltre. Ai governi non bastava l'assolutismo, chiesero ed ottennero il privilegio di essere assoluti e di avere un milione di braccia.

Ciononostante, signori, era necessario che il termometro politico salisse ancora di piú, perché il termometro religioso continuava a scendere: e salí ancora. Quale nuova istituzione fu creata allora? I governi dichiararono: « Abbiamo un milione di braccia, ma non ci bastano; abbiamo bisogno di un milione di occhi ». E crearono la polizia, e con questa un milione di occhi. Ma il termometro e la forza politica dovevano ancora salire, perché nonostante tutto il termometro religioso continuava a calare. E cosí avvenne.

Ai governi, signori, non bastò avere un milione di braccia, non bastò un milione di occhi; vollero pure un milione di orecchie, e le ebbero con la centralizzazione amministrativa, con la quale giungono al Governo tutti i reclami e tutte le lagnanze.

Ebbene, signori, ciò non bastò, perché il termometro religioso continuava a scendere, ed era perciò necessario che quello politico salisse... Ebbene, salí ancora!

I governi dissero: « Per imporci non sono sufficienti né un milione di braccia, né un milione di occhi, né un milione di orecchie. Abbiamo bisogno di piú: del privilegio di trovarci contemporaneamente in tutte le parti ». E l'ottennero, perché fu creato il telegrafo.

Tale era lo stato dell'Europa e del mondo, quando il primo scoppio dell'ultima rivoluzione venne ad annunciarci che nel mondo non vi era ancora abbastanza dispotismo, perché il termometro religioso era ormai sottozero. Orbene, signori, delle due l'una...

Ho promesso di parlare francamente e lo farò.

Dunque, delle due l'una: o la reazione religiosa viene, oppure no; se viene, vedrete come, risalendo il termometro religioso, comincerà a scendere, naturalmente, spontaneamente, senza alcuno sforzo da parte dei governi, né dei popoli, né degli uomini, il termometro politico, fino a segnare il giorno felice della libertà dei popoli. Ma se al contrario, signori (e ciò è grave), non vi sarà chi richiamerà l'attenzione delle assemblee deliberanti su tali questioni, come oggi ho fatto io (ma la gravità degli avvenimenti me lo ha imposto, e di ciò chiedo scusa alla vostra benevolenza); ebbene, signori, io affermo che se il termometro religioso continua a scendere, non so dove potremo arrivare. Non lo so, signori, e tremo al pensarci.

Osservate le analogie che vi ho prospettate: se non era necessario alcun governo quando la forza religiosa era al suo apogeo, cosí non sarà sufficiente alcuna specie di governo quando essa non esisterà piú, perché qualsiasi forma di despotismo sarà poca cosa.

Questo è mettere il dito sulla piaga; questo è il problema della Spagna, dell'Europa, il problema dell'Umanità, del mondo.

Considerate una cosa, signori. Nel mondo antico la tirannide fu feroce, devastatrice, e tuttavia era limitata, perché tutti gli Stati erano piccoli, e perché le relazioni internazionali erano impossibili: di conseguenza nell'antichità poté esserci una sola, grande tirannide, quella di Roma. Ma ora, come sono mutate le cose! La via è preparata per un tiranno gigantesco, colossale, universale, immenso; tutto è preparato per lui. Guardate, signori, già non vi sono resistenze fisiche, perché con le navi e con le ferrovie non esistono piú frontiere e con il telegrafo si sono annullate le distanze; e non vi sono resistenze morali, perché tutti gli uomini sono

divisi e tutti i patriottismi sono morti. Ditemi quindi se ho ragione o no quando mi preoccupo del prossimo avvenire del mondo; ditemi se, parlando di questo problema, non parlo del vero problema.

C'è un solo modo per evitare la catastrofe, uno soltanto: non concedere altre libertà, altre garanzie, altre costituzioni, ma cercare tutti, fino al massimo delle nostre forze, di provocare una reazione salutare, religiosa. È possibile questa reazione? Sí, lo è. Ma è probabile? Signori, vi parlo con la piú profonda tristezza: io non la credo possibile.

Ho visto e conosciuto uomini che si erano allontanati dalla fede e che vi sono tornati; ma, sventuratamente, non ho mai visto un popolo tornare alla fede dopo averla perduta. [...]

[...] Signori, la vera causa del male grave e profondo che corrode l'Europa è che è venuta meno l'idea dell'autorità divina e umana. Questo è il male che strazia l'Europa, questo è il male che strazia la società, il mondo; ecco perché i popoli sono ingovernabili. Ciò serve a spiegare un fenomeno che non ho ancora sentito chiarire da nessuno, e che tuttavia ha una spiegazione soddisfacente.

Tutti coloro che hanno viaggiato per la Francia convengono nel dire che non si incontra un francese che sia repubblicano. Io stesso posso affermare tale verità, perché ho percorso tutta la Francia. Però si domanda: se in Francia non ci sono repubblicani, come mai esiste la repubblica? E nessuno sa darne il motivo; ma io lo dirò. La repubblica esiste in Francia, e dico di piú, la repubblica resisterà in Francia, perché è la forma di governo necessaria per i popoli che sono ingovernabili.

Presso questi popoli il governo assume necessariamente la forma repubblicana. Ed ecco perché la Repubblica esiste ed esisterà in Francia. Poco importa che sia, come ora, combattuta dalla volontà degli uomini, se è sorretta, come è, dalla forza stessa delle cose. Questa è la spiegazione della durata della Repubblica Francese.

Nel sentirmi parlare contemporaneamente dell'autorità divina e dell'autorità umana, mi si potrà chiedere: cosa hanno a che vedere le questioni politiche con le questioni religiose?

Signori, non so se fra noi c'è qualche deputato che creda che non ci sia una relazione tra le cose religiose e quelle politiche: ma se ce n'è qualcuno, io gli dimostrerò che questa relazione è necessaria, in maniera tale che la veda con i suoi stessi occhi e la tocchi con le sue stesse mani.

La civiltà ha due fasi; una che chiamerò affermativa, perché in essa la civiltà riposa su affermazioni, e progressiva, perché queste affermazioni sulle quali si fonda sono verità, e infine chiamerò cattolica, perché il cattolicesimo abbraccia in tutta la sua pienezza queste verità e queste affermazioni. Al contrario, c'è un'altra fase della civiltà, che io chiamerò negativa, perché si fonda esclusivamente su negazioni, e decadente, perché queste negazioni sono errori, e rivoluzionaria, perché questi errori si convertono infine in rivoluzioni che sconvolgono gli Stati.

Ebbene, signori, quali sono nell'ordine religioso, le tre affermazioni di questa civiltà che io chiamo affermativa, progressiva e cattolica? Prima affermazione: esiste un Dio, e questo Dio è in ogni luogo. Seconda affermazione: questo Dio personale, che è in ogni luogo, regna in cielo ed in terra. Terza affermazione: questo Dio che regna in cielo e in terra, governa da sovrano assoluto le cose divine e umane.

Ora, signori, là dove vedrete ammesse queste tre affermazioni nell'ordine religioso, troverete anche analoghe affermazioni nell'ordine politico: c'è un re che sta ovunque per mezzo dei suoi rappresentanti; questo re, che è presente ovunque, regna sopra i suoi sudditi; regnando sopra i suoi sudditi, li governa tutti. Di modo che l'affermazione politica non è che la conseguenza dell'affermazione religiosa. Le istituzioni politiche nelle quali vengono simbolizzate queste tre affermazioni sono due: le monarchie assolute e le monarchie costituzionali, come le intendono i moderati di tutti i paesi, perché nessun partito moderato ha mai negato al re né l'esistenza, né il regno, né il governo. Perciò la monarchia costituzionale può con gli stessi titoli della monarchia assoluta simboleggiare queste tre affermazioni politiche, che sono l'eco, diciamo cosí, delle tre affermazioni religiose.

Signori, in queste tre affermazioni è contenuto quel periodo della civiltà che ho chiamato affermativo, progressivo, cattolico. Ora entriamo nel secondo periodo, che ho chiamato negativo e rivoluzionario. In questo secondo periodo ci sono tre negazioni, che corrispondono alle tre affermazioni precedenti. Prima negazione, o come io la chiamerò, negazione di primo grado nel-

l'ordine religioso: « Dio esiste, Dio regna, ma è troppo in alto per governare le cose umane ». Questa è la prima negazione, la negazione di primo grado, in questo periodo negativo della civiltà. A questa negazione della Provvidenza di Dio, quale altra corrisponde nell'ordine politico? Nell'ordine politico viene avanti il partito progressista, facendo eco al deista che nega la Provvidenza, e dice: « Il re esiste, il re regna, però non governa ». Cosí la monarchia costituzionale progressista appartiene in primo grado alla civiltà negativa.

Seconda negazione: il deista nega la Provvidenza; i fautori della monarchia costituzionale, come la intendono i progressisti, negano il governo. Allora viene avanti nell'ordine religioso il panteista, e dice: « Dio esiste, ma non ha una esistenza personale; Dio non è persona, e quindi non regna né governa; Dio è tutto ciò che vediamo, tutto ciò che vive e che si muove; Dio è l'umanità ». Cosí afferma il panteista; di modo che, pur non negando l'esistenza assoluta di Dio, ne nega l'esistenza personale, il regno, la Provvidenza.

Poi viene il repubblicano, e dice: « Il potere esiste, ma non è una persona, non regna né governa; il potere è tutto ciò che vive, che esiste, che si muove, cioè la moltitudine; quindi non c'è altro mezzo di governo se non il suffragio universale, né altro governo che la repubblica ».

Cosí, signori, il panteismo nell'ordine religioso corrisponde al repubblicanesimo nell'ordine politico. C'è ancora un'altra negazione, l'ultima: in fatto di negazioni non si può andare piú oltre. Dopo il deista, e il panteista, viene l'ateo e dice: « Dio non regna, né governa, non è persona né moltitudine; non esiste ». E viene avanti Proudhon a dirci: « Non esiste il governo ». Cosí una negazione ne chiama un'altra, come un abisso chiama un altro abisso. Al di là di questa negazione, che è l'abisso, non c'è nulla, nulla se non tenebre, e tenebre palpabili.

Ora, signori, sapete qual è lo stato dell'Europa?

Tutta l'Europa sta entrando nella seconda negazione e cammina verso la terza, che è l'ultima; non lo dimenticate. [...]

[...] Il secondo errore sta nel supporre che io consigli alla Chiesa un dominio universale e assoluto. Io non ho mai avuto, e mai l'avrò, la superba e insensata pretesa di consigliare Colei che ascolta e segue i consigli dello Spirito Santo. Ho gettato uno sguardo intorno a me ed ho visto le società civili inferme e decadute, e tutte le cose umane confuse e sconvolte; ho visto le nazioni ubriache con il vino della sedizione, e la libertà assente dalla terra; ho visto i tribuni incoronati, e i re senza corona. Giammai gli uomini hanno presenziato a cosí grandi mutamenti e rovesci, a cosí prodigiosi alti e bassi della fortuna.

Nel vedere tutto ciò ho chiesto a me stesso se tutta questa confusione, e questo sconvolgimento, e questo disordine, non provengano per caso dall'oblio in cui sono caduti quei princípi fondamentali del mondo morale, dei quali è pacifica depositaria ed unica posseditrice la Chiesa di Gesú Cristo. Il mio dubbio si è convertito in certezza nell'osservare che solo la Chiesa oggi offre lo spettacolo di una società ordinata; che essa sola sta quieta in mezzo a questi tumulti; che essa sola è libera, perché in lei il suddito obbedisce amorevolmente all'autorità legittima, che a sua volta comanda con giustizia e moderazione; che essa soltanto è feconda di grandi cittadini, che sanno vivere da santi e morire da martiri.

Ed alla vista di questo grande spettacolo ho detto alla società civile: « Tu sei derelitta e povera, e la Chiesa ricchissima: chiedile ciò che ti manca, ed essa non te lo negherà, perché le sue mani sono piene di grazia ed il suo cuore colmo di misericordia. Cerchi l'ordine? Chiedine il segreto a chi è ben ordinata. Cerchi la libertà? Imparala nella scuola di Colei che è libera. Cerchi il riposo? Lo troverai solo nella Chiesa, e mercé la Chiesa, che ha la meravigliosa virtú di rasserenare tutto, e dare pace agli animi. Cerchi la nozione

cristiana dell'autorità pubblica? Studia le grandi opere dei suoi grandi Pontefici. Cerchi il segreto delle gerarchie sociali? Chiedilo alla gloriosa moltitudine dei suoi vescovi e dei suoi patriarchi. Cerchi il segreto della dignitosa obbedienza e della dignità obbediente? Chiedilo alla nobilissima falange dei suoi sacerdoti. Vuoi essere feconda di figli che vivono e muoiono per la loro patria? Chiedile il segreto della santificazione e quello del martirio ».

Come si vede, non si tratta qui di accertarsi se la supremazia corrisponde al sacerdozio o all'Impero. Si tratta solamente di accertare se conviene o no alla società civile di prendere dalla Chiesa i grandi princípi dell'ordine sociale, e se le conviene o no essere cristiana. Il grande peccato di questi tempi mi sembra consista nel vano intento delle società civili di formare per loro proprio uso un nuovo codice di verità politiche e di princípi sociali; nel vano intento di sistemare le proprie cose attraverso concezioni puramente umane, facendo una assoluta astrazione delle concezioni divine. I governanti delle società civili hanno detto: « Dividiamo la creazione in tre imperi indipendenti. Il cielo sarà di Dio, e vi si concentreranno le divine concezioni; il Santuario della Chiesa, e vi si raggrupperanno le concezioni religiose; l'uomo imperarà su tutto quello che c'è tra il santuario e il cielo, ed in questo vastissimo impero tutto si ordinerà attraverso le concezioni umane ».

Da qui quella grande esplosione di attività intellettuale per la quale l'uomo ha tentato di uguagliarsi da una parte alla Chiesa e dall'altra a Dio, e di elevare le sue concezioni al livello altissimo delle concezioni religiose e divine. Di qui il ritorno all'idolatria della propria grandezza, la piú pericolosa di tutte, perché satanica. Da qui questo culto che le genti hanno verso gli uomini che con il loro ingegno hanno conquistato un trono nelle sfere intellettuali. Da qui questa fiducia insensata dell'uomo negli altri uomini e in se stesso, che mi fa fremere per la sua imperturbabilità, anche dinanzi al naufragio universale di tutti i suoi vani pen-

sieri e di tutte le sue vane illusioni.

Contate uno per uno, se potete, i fallimenti e le catastrofi dei nostri giorni, ed osserverete, pieni di stupore, che l'orgoglio è sempre punito con catastrofi ed è sempre causa di fallimenti. Dio suscita i tiranni contro i ribelli, ed i popoli ribelli contro i tiranni; è Lui che castiga l'orgoglio con un altro orgoglio, fino a che rimane soltanto il piú grande, la cui umiliazione ha riservato a se stesso.

Le società dei nostri tempi, tornate all'infanzia, avevano finito per credere che avrebbero potuto evitare gli sguardi di Dio tappandosi gli occhi per non vederlo. Vano intento! Dio è venuto loro incontro da tutte le direzioni e ha tagliato loro il passo in tutte le strade.

Ed era veramente molto difficile non incontrare mai in alcuna parte Colui che vive in tutte le parti dell'eternità.

Come la sottomissione ai precetti divini non porta con sé, né esplicitamente né implicitamente, la istituzione di un Governo teocratico, cosí il riconoscimento, in teoria e in pratica, delle verità fondamentali di cui è depositaria la Chiesa, non porta con sé, né esplicitamente né implicitamente, la sua dominazione negli affari temporali. La Chiesa giammai ha confuso queste due cose, cosí differenti fra loro. Per questa ragione, mentre cerca e chiede per i suoi dogmi, ed anche per i suoi princípi, l'impero del mondo, perché questo non può sussistere senza sottomettersi a quelli, ha mostrato non solo indifferenza, ma orrore, ad ingerirsi nella direzione temporale delle cose umane.

[...] La Monarchia ereditaria, cosí come è esistita nei tempi che passarono tra la Monarchia feudale e l'assoluta, è l'istituzione piú perfetta e compiuta del Potere politico e delle gerarchie sociali. Il Potere era uno, perpetuo e limitato: uno nella persona del re, perpetuo nella sua famiglia, limitato perché dovunque trovava una resistenza materiale in una gerarchia organizzata. Le assemblee di quei tempi non furono mai un Potere. Quando la Monarchia, senza essere assoluta,

fu tuttavia forte, quelle furono una diga, e niente piú; ai tempi della debolezza dei troni furono un campo di battaglia. Coloro che hanno voluto vedere in esse l'origine dei Governi parlamentari, ignorano ciò che è un Governo parlamentare e non sanno qual è la sua origine. Indicherò piú avanti ciò che costituisce la sostanza di questo Governo, e quale è la sua origine.

A questa Monarchia, che non esito a qualificare il piú perfetto di tutti i possibili Governi, è succeduta, con il volger dei tempi, la Monarchia assoluta, ed il suo avvento ha coinciso con due avvenimenti memorabili: con la restaurazione del paganesimo letterario e con l'insurrezione religiosa. La civiltà moderna non poteva venire al mondo sotto auspici piú tristi. Guardatela bene, e vedrete che questa civiltà non è altro, nell'ordine religioso, politico, e morale, che una costante decadenza.

La Monarchia assoluta ebbe questo di buono, che conservò l'unità e la continuità del Potere; ebbe di cattivo che soppresse e disprezzò le resistenze e le gerarchie, violando cosí la legge di Dio. Un Potere senza limiti è un Potere essenzialmente anticristiano, ed un oltraggio alla maestà di Dio e alla dignità dell'uomo. Un potere senza limiti non può essere mai né un ministero, né un servizio; e il Potere politico, sotto l'impero della civiltà cristiana, non è altro che questo. Il Potere senza limiti è, d'altra parte, una idolatria, cosí nel suddito come nel re: nel suddito perché adora il re, e nel re perché adora se stesso.

Nelle rovine monumentali d'Egitto non è raro trovare insieme due statue che rappresentano una medesima persona: una di esse nell'atto di adorare e l'altra nell'atto di essere adorata. Ciò significa che Ramses re è in adorazione di Ramses dio. Queste due statue potrebbero simbolizzare le nostre Monarchie assolute, se gli uomini del nostro tempo avessero il genio simbolico degli Egizi. Cosa si può sperare da una civiltà che restaura la civiltà dei Faraoni quando può avere a modello la Monarchia cristiana!

Il parlamentarismo ha la sua origine in una rea-

zione contro la Monarchia assoluta. Io non conosco nella Storia una reazione piú funesta. La Monarchia assoluta, che è la negazione della Monarchia cristiana in una delle sue condizioni fondamentali, è, tuttavia, l'affermazione di questa stessa Monarchia in due delle sue condizioni essenziali. Il parlamentarismo la nega in tutta la sua essenza ed in tutte le sue condizioni.

La nega nella sua *unità*, perché converte in tre ciò che è uno con la divisione dei Poteri; la nega nella sua *perpetuità*, perché pone il suo fondamento in un contratto, e nessuna potestà è ammissibile se le sue basi sono variabili; la nega nella sua *limitazione*, perché la trinità politica nella quale la potestà risiede, o non opera per impotenza, infermità organica causata dalla divisione, o opera tirannicamente, non riconoscendo fuori di sé né trovando intorno a sé alcuna resistenza legittima. Per ultimo, il parlamentarismo, che nega la Monarchia cristiana in tutte le condizioni della sua unità, la nega nella sua *varietà* e in tutte le sue condizioni, mercé la soppressione delle gerarchie sociali.

Questa soppressione è, in primo luogo, un fatto. Dove il parlamentarismo prevale, lí vanno scomparendo le corporazioni e tutte le gerarchie, senza lasciare nessuna traccia né memoria di sé. In secondo luogo, è un principio. Infatti, secondo la teoria parlamentare, non bisogna ammettere nessuna influenza tra il re e le assemblee deliberanti, se non quella dei ministri, che sono i suoi ambasciatori; né tra il Parlamento e le masse, se non quella del corpo elettorale, aggregazione arbitraria e confusa che si forma ad un segnale convenuto e che, ad un altro segnale, si scompone, mentre i suoi membri restano dispersi fino a che torni a risuonare la voce che ordini loro di riunirsi.

Debbo ripeterlo: io non concepisco una negazione piú radicale, piú assoluta, piú completa, di quella legge che impone l'unità e la varietà a tutte le cose, e le sue condizioni speciali a ciò che è vario ed a ciò che è uno; cosí come non concepisco una affermazione di tale legge, piú bella e solida di quella che il Medio Evo, ispirato dal genio cattolico, trovò al termine del suo

affannoso cammino nella monarchia cristiana.

Da ciò che si è detto si vede quanto grande sia l'errore di coloro che, paragonando il parlamentarismo con il socialismo, credono che questo sia una negazione estrema e quello una negazione mitigata. La differenza tra l'uno e l'altro non è nel radicalismo della negazione, dato che entrambi negano tutto e radicalmente, bensí è nel fatto che, mentre l'uno nega tutto nelle sfere politiche, l'altro porta la sua negazione fino nelle sfere sociali.

Considerando soltanto le apparenze e le forme, il parlamentarismo dei nostri giorni ha modelli ed antecedenti in tutti i tempi ed in tutte le parti. Li ha in Inghilterra, dove si governa tutto attraverso due Camere d'accordo con la Corona; li ha nei tempi passati in tutte le nazioni europee, dove il clero, la nobiltà e le città erano chiamati a deliberare sugli interessi pubblici. Ma se, lasciando da parte le apparenze e le forme, andiamo diritti all'intima e profonda sostanza della questione, se insistiamo perché queste forme, identiche tra loro, ci rivelino lo spirito nascosto che le anima, troveremo che il parlamentarismo che anni addietro prevalse nel continente è una cosa nuova nel mondo, senza che sia possibile trovare né il suo antecedente né il suo modello nella Storia.

Se, incominciando dalla Costituzione britannica, ci mettiamo ad esaminare non solo la sua organizzazione esterna ma anche, e principalmente, la sua struttura interna prima delle ultime riforme, troveremo che lí la divisione del Potere ha mancato sempre di ogni realtà, essendo solo una vana apparenza. La Corona non era un Potere, nemmeno una parte costitutiva del Potere: era il simbolo e l'immagine della nazione, la quale, incoronando il re, incoronava se stessa. Essere il re non significava né regnare né governare: era, puramente e semplicemente, ricevere adorazioni. Questo stato passivo della Corona esclude di per sé l'idea del Potere e del Governo, incompatibile con l'idea di una perpetua inazione e di un perpetuo riposo. La Camera dei Comuni non era altro, nella sua composizione e nel suo spirito,

che la sorella minore della Camera dei Pari. La sua voce non era una voce, ma un'eco. La Camera dei Pari era, con questo modesto titolo, il vero, l'unico potere dello Stato. L'Inghilterra non era una Monarchia, ma una aristocrazia, e questa aristocrazia era un Potere uno, perpetuo e limitato: uno, perché risiedeva in una persona morale, animata da un solo spirito; perpetuo, perché questa persona morale era una classe dotata, per la legislazione, dei mezzi necessari per vivere perpetuamente; limitato, perché la Costituzione, le tradizioni e i costumi l'obbligavano ad adattarsi in pratica alla modestia del titolo.

Da ciò che è stato detto si vede come la nazione inglese ha sempre riconosciuto, nella pratica della sua costituzione, le condizioni essenziali, e come tali divine, del Potere pubblico; condizioni che sono implicitamente o esplicitamente negate da ciò che nel continente porta il nome di *Governo parlamentare*. Le riforme introdotte nella Costituzione inglese in questi ultimi tempi sono una vera rivoluzione colma di catastrofi. La Provvidenza, che si compiace di confondere la sapienza dei saggi e la prudenza dei prudenti, ha permesso che l'Inghilterra sia conquistata dal nostro parlamentarismo, nello stesso momento in cui aveva ritenuto di averci conquistato con le sue istituzioni. Questa conquista dell'Inghilterra da parte dello spirito continentale sarà il grande argomento di meditazione delle generazioni future e degli storiografi che verranno, a meno che, per uno sforzo gigantesco del buon senso, che ha sempre prevalso in quella bella e potentissima razza, non riesca ad espellere il molesto ospite che si è introdotto nella sua casa. [...]

SAGGIO SOPRA IL CATTOLICESIMO, IL LIBERALISMO E IL SOCIALISMO

LIBRO I CAPITOLO 8

Prima di terminare questo libro, mi sembra conveniente interrogare la scuola liberale come quella socialista su ciò che pensano del male e del bene, dell'uomo e di Dio, problemi immani sui quali la ragione obbligatoriamente si arresta quando vuol rendersi conto da se stessa dei grandi problemi religiosi, politici e sociali.

Della scuola liberale, dirò soltanto che nella sua superba ignoranza disprezza la teologia, e non perché essa non sia teologica, a modo suo, ma perché lo è senza saperlo. Questa scuola non è riuscita ancora a capire, e probabilmente non lo capirà mai, lo stretto vincolo che unisce tra loro le cose divine e le umane, la grande parentela che le questioni politiche hanno con quelle sociali e religiose, e non comprende che tutti i problemi relativi al governo delle nazioni dipendono da quelli che si riferiscono a Dio, legislatore supremo di tutte le associazioni umane.

La scuola liberale è l'unica che tra i suoi dottori e maestri non abbia nessun teologo; la scuola assolutista li ha avuti, e molte volte li ha elevati a governatori dei popoli, e, durante il loro governo, i popoli crebbero di importanza e di potenza. La Francia non dimenticherà mai il governo del cardinale Richelieu, il piú illustre e glorioso della Monarchia francese. La fama del grande cardinale è cosí vivida che eclissa quella di molti re, e il suo splendore cosí alto che non si appannò per la salita al trono di quel grande e potente re che la Francia nel suo entusiasmo e l'Europa nella sua ammirazione, chiamarono il *Grande*.

Jiménez de Cisneros ed Alberoni, i due piú grandi ministri della Monarchia spagnola, furono cardinali e teologi. Il nome del primo è gloriosamente e perpetuamente associato a quello della regina piú illuminata e della donna piú insigne della nostra Spagna, che pure è famosa tra i popoli per le sue celebri donne e per le

sue regine illuminate. Il secondo è grande in Europa per l'ampiezza dei suoi disegni e per l'acutezza e la sagacia del suo glorioso ingegno. Cisneros, nato in quei felici giorni in cui fatti importanti elevarono questa nazione alla dignità della Storia portandola fino alla vetta e alla gloriosità dell'epopea, governò con mano ferma il vascello dello Stato, e mettendo a tacere il turbolento equipaggio che era con lui, da mari inquieti lo portò in acque piú calme, dove sia il vascello che il pilota trovarono pace sicura e riposante bonaccia. Alberoni, venuto in quei tempi miserabili in cui la maestà della Monarchia spagnola andava declinando, fu sul punto di riportarla alla sua antica maestà e potenza, facendola decisamente pesare sulla bilancia politica dei popoli europei.

La scienza di Dio dà, a chi la possiede, sagacia e forza, perché allo stesso tempo aguzza l'ingegno e lo dilata. La cosa che per me è piú ammirevole nella vita dei santi, e specialmente in quella dei Padri del deserto, è una circostanza che non è stata ancora dovutamente apprezzata. Io non so di nessun uomo abituato a conversare con Dio e ad esercitarsi nelle divine speculazioni, che in circostanze uguali non si avvantaggi sugli altri, o per l'acume e la forza della sua ragione, o per la sicurezza dei suoi giudizi sani, o per la penetrazione e l'acutezza del suo ingegno; ma soprattutto, non so di nessuno che in eguali circostanze non si sia avvantaggiato sugli altri per quel senso pratico e saggio che si chiama appunto buon senso.

Se il genere umano non fosse condannato irrimediabilmente a vedere le cose a rovescio, tra tutti gli uomini sceglierebbe per consiglieri i teologi, tra i teologi i mistici, e tra i mistici quelli che hanno vissuto lontano dagli affari del mondo. Tra le persone che io conosco, e ne conosco molte, le uniche nelle quali ho riconosciuto un imperturbabile buon senso, ed una sagacia prodigiosa, ed una meravigliosa attitudine a dare una soluzione pratica e saggia ai problemi piú complicati, e a trovare sempre una scappatoia ed una uscita nei piú ardui affari, sono quelle che hanno vissuto una vita

contemplativa e ritirata; ed al contrario, non ho ancora incontrato, né penso di incontrarlo mai, uno di quegli uomini che si chiamano di affari, sprezzanti delle speculazioni spirituali, e soprattutto delle divine, che sia capace di capire qualcosa di alcun affare. A questa numerosissima classe appartengono quelli che si ingegnano ad ingannare gli altri, e sono i primi ad ingannare se stessi. Ed è qui che l'uomo rimane attonito dinanzi agli alti giudizi di Dio: perché se Dio non avesse condannato quelli che lo disprezzano e lo ignorano, ingannatori di professione, ad essere perpetuamente torpidi, e se non avesse posto un limite nella propria virtú per quelli che sono prodigiosamente sagaci, le società umane non avrebbero potuto resistere né alla sagacia degli uni né alla malizia degli altri. La virtú degli uomini contemplativi e la goffagine degli abili sono le sole cose che mantengono il mondo nella sua esistenza ed in un equilibrio perfetto. C'è un solo essere in tutta la creazione che riunisce in sé tutta la sagacia degli esseri spirituali e contemplativi, e tutta la malizia di quelli che ignorano o disprezzano Dio e tutte le speculazioni spirituali: questo essere è il demonio. Il demonio ha degli uni la sagacia senza averne la virtú, e degli altri la malizia senza la stupidità; e proprio da questo gli proviene tutta la sua forza distruttrice e tutto il suo immenso potere.

Quanto alla scuola liberale, considerata in generale, non è teologica se non nel grado in cui lo sono necessariamente tutte le scuole. Senza fare una esposizione esplicita della propria fede, senza curarsi di dichiarare il suo pensiero intorno a Dio e all'uomo, al male e al bene, all'ordine e al disordine in cui si trovano tutte le cose create, ed ostentando invece la sua noncuranza per queste profonde speculazioni, si può affermare che la scuola liberale crede in un Dio astratto o indifferente, che nel governo delle cose umane è servito dai filosofi, nel governo universale delle cose da certe leggi che ha istituito al principio dei tempi. Benché re della creazione, il dio di questa scuola ignora perpetuamente, con

augusta ignoranza, il modo in cui sono governati e retti i suoi regni. Quando elesse i ministri perché governassero in suo nome, dette loro la pienezza della sua sovranità e li dichiarò perpetui ed inviolabili. Da allora fino ad oggi i popoli gli devono culto, ma non obbedienza.

Per quel che riguarda il male, la scuola liberale lo nega nelle cose fisiche e lo riconosce nelle umane. Per questa scuola, tutte le questioni relative al male o al bene si riducono ad una questione di governo, e ogni questione di governo ad una questione di legittimità; di modo che il male è impossibile quando il governo è legittimo e, al contrario, quando è illegittimo, il male è inevitabile. La questione del bene e del male si riduce dunque ad accertare, da una parte, quali sono i governi legittimi, e dall'altra quali gli usurpatori.

La scuola liberale chiama legittimi i governi stabiliti da Dio, ed illegittimi quelli che non hanno origine nel conferimento divino. Dio ha voluto che le cose materiali fossero soggette a certe leggi fisiche che aveva istituito dal principio e una volta per sempre; che le società si governassero con la ragione, rappresentata in generale dalle classi agiate e in maniera speciale dai filosofi che insegnano e dirigono queste classi; da ciò segue, per necessaria conseguenza, che non ci sono altro che due governi legittimi: il governo della ragione umana, rappresentata in linea generale dalle classi medie e in maniera speciale dai filosofi, e il governo della ragione divina, personificato perpetuamente in certe leggi alle quali le cose materiali furono assoggettate fin dal principio.

I miei lettori, e soprattutto i miei lettori liberali, si stupiranno di questa derivazione della legittimità liberale dal diritto divino, tuttavia per me non c'è cosa piú evidente di questa. La scuola liberale nei suoi dogmi non è atea, quantunque, non essendo cattolica, vada senza saperlo e anche senza volerlo, di conseguenza in conseguenza, a toccare i confini dell'ateismo. Riconoscendo l'esistenza di un Dio creatore di ogni creatura, non può negare nel Dio che riconosce e afferma la pienezza originale di tutti i diritti o la sovranità costituente, che

nel linguaggio della scuola è la stessa cosa. È cattolico colui che riconosce in Dio oltre alla sovranità costituente anche l'attuale mentre è deista colui che nega in Dio la sovranità attuale e riconosce soltanto in Lui la sovranità costituente; ed è ateo chi nega in Dio ogni sovranità, poiché ne nega l'esistenza. Cosí essendo, la scuola liberale, in quanto deista, non può proclamare la sovranità attuale della ragione senza proclamare nello stesso tempo la sovranità costituente di Dio, d'onde la prima, che è sempre delegata, ha principio ed origine. La teoria della sovranità costituente del popolo, teoria atea, è nella scuola liberale come l'ateismo è nel deismo, cioè come conseguenza lontana, anche se inevitabile. Di là derivano i due grandi filoni della scuola liberale: il democratico, e quello propriamente detto liberale; il secondo piú timido, il primo piú conseguente. Il democratico, trascinato da una logica inflessibile, in questi ultimi tempi è andato a perdersi, come i fiumi vanno nel mare, nelle scuole atee e socialiste a un tempo. Il liberale lotta per rimanere tranquillo sull'alto promontorio che si è innalzato, posto tra due mari, il socialista e il cattolico, le cui onde copriranno la sua cima. Qui parliamo solo della scuola liberale, e affermiamo che, non potendo essa riconoscere la sovranità costituente del popolo senza essere democratica, socialista ed atea, né la sovranità attuale di Dio senza essere monarchica e cattolica, riconosce da una parte la sovranità originaria e costituente di Dio, e dall'altra la sovranità attuale della ragione umana. E si veda come avevamo ragione nell'affermare che la scuola liberale proclama il diritto umano solo come derivato originariamente dal divino.

Per questa scuola non c'è altro male che quello derivante dall'aver spostato il governo da dove lo mise Dio al principio dei tempi; e siccome le cose materiali sono perpetuamente soggette alle leggi fisiche date al momento della creazione, la scuola liberale nega il male nell'universalità delle cose. Ed invece, poiché il governo delle società non è ancora sicuro e fisso nelle dinastie filosofiche, dove per delega divina risiede il diritto esclusivo del governo delle cose umane, la scuola liberale

afferma che il male sociale è nella società ogni qual volta il governo esce dalle mani dei filosofi e delle classi medie per cadere in quelle dei re o per passare alle classi popolari.

Tra tutte le scuole questa è la piú sterile perché è la meno dotta e la piú egoista. Come abbiamo visto essa nulla sa della natura del male e del bene; ha una scarsa nozione di Dio, e nessuna dell'uomo. Impotente al bene, perché manca di qualunque affermazione dogmatica, impotente al male, perché ha orrore di ogni negazione intrepida ed assoluta, è condannata, senza saperlo, a dirigersi con il vascello della sua fortuna o nel porto cattolico o sugli scogli socialisti. Questa scuola prevale solo quando la società viene meno; il suo periodo di dominio è quello transitorio e fugace nel quale il mondo non sa se andare con Barabba o con Gesú, e sta sospeso tra una affermazione dogmatica ed una negazione suprema. Allora la società si lascia governare di buon grado da una scuola che non dice mai *affermo*, né *nego*, ma soltanto *distinguo*. È supremo interesse di questa scuola che non arrivi mai il giorno delle negazioni radicali o delle supreme affermazioni; ed è per questo che confonde, col mezzo della discussione, tutte le nozioni e propaga lo scetticismo, ben sapendo che un popolo che sente sempre dalla bocca dei suoi sofisti il pro e il contro di tutto, finisce col non sapere a cosa attenersi e col domandare a se stesso se la verità e l'errore, il giusto e l'ingiusto, il turpe e l'onesto, sono cose contrarie tra di loro oppure una stessa cosa guardata da punti di vista differenti. Questo periodo angoscioso, per molto che duri, è sempre breve. L'uomo è nato per l'azione, e la discussione perpetua, nemica com'è delle opere, è contraria alla natura umana. Arriva poi un giorno in cui i popoli, spinti da tutti i loro istinti, si riversano sulle piazze e sulle strade e, rovesciando nella polvere le cattedre dei sofisti, chiedono risolutamente Barabba o Gesú.

Le scuole socialiste, fatta astrazione dalle masse ignare che le seguono, e considerate per i loro dottori e maestri, prevalgono sulla scuola liberale, precisamente

perché affrontano direttamente tutti i grandi problemi e tutte le grandi questioni e perché propongono sempre una risoluzione perentoria e decisiva. Il socialismo è forte solo perché è una teologia satanica. Le scuole socialiste, per quello che hanno di teologico, prevarranno sulla liberale per ciò che questa ha di antiteologico e di scettico; e per quello che hanno di satanico, soccomberanno davanti alla scuola cattolica, che è insieme teologica e divina. Gli istinti dei socialisti devono essere d'accordo con le nostre affermazioni, se si considera che per il cattolicesimo nutrono odio, mentre per il liberalismo hanno solo disprezzo.

Il socialismo democratico ha ragione contro il liberalismo quando dice: « Che Dio è quello che offri alla mia adorazione e che deve essere al di sotto di te, dato che non ha volontà e non è nemmeno una persona? Io nego il Dio cattolico, ma negandolo lo concepisco; ciò che non posso comprendere è un Dio senza i divini attributi. Tutto mi fa credere che gli hai dato l'esistenza solo perché ti dia la legittimità che non hai; la tua legittimità e la sua esistenza sono una finzione che cavalca su un'altra finzione, e un'ombra che cavalca su un'altra ombra. Io sono venuto al mondo per dissipare tutte le ombre e per farla finita con tutte le finzioni. La distinzione tra la sovranità attuale e quella costituente ha tutte le apparenze di una invenzione di coloro che, non avendo il coraggio di prenderle ambedue, vogliono prenderne almeno una. Il sovrano è come Dio: o è uno o non esiste. La sovranità è come la divinità, o non esiste, oppure è indivisibile ed incomunicabile. Legittimità della ragione sono due parole, delle quali l'ultima indica il soggetto e la prima l'attributo; io nego l'attributo e il soggetto. Che cosa è la legittimità e cosa la ragione? E anche se sono qualche cosa, come sai che questa cosa sta nel liberalismo e non nel socialismo, in te e non in me, nelle classi agiate e non nel popolo? Io nego la tua legittimità e tu la mia; tu neghi la mia ragione ed io la tua.

« Quando mi provochi a discutere, ti perdono, perché non sai quello che fai. La discussione, questo dissol-

vente universale, di cui non conosci la segreta virtú, ha ormai avuto ragione dei tuoi avversari e ora finirà anche te; per quel che mi riguarda, ho il fermo proposito di vincerla con la forza, uccidendola perché non mi uccida. La discussione è una spada spirituale che ci restituisce lo spirito con gli occhi bendati; contro di essi non vale né l'abilità né la maglia di acciaio. La discussione è il titolo sotto cui viaggia in incognito la morte quando non vuole essere riconosciuta. La saggia Roma la riconobbe nonostante i suoi travestimenti, quando entrò nelle sue mura con l'abito del sofista; per questo, prudente e accorta, la respinse. A detta dei cattolici, l'uomo si è perso solo perché è entrato in discussione con la donna e la donna per aver discusso con il diavolo. Essi dicono che piú avanti, lo stesso demonio apparve a Gesú in un deserto, provocandolo in una battaglia spirituale. Ma Gesú gli rispose: *Vade Satana*, e con tali parole mise fine sia alla discussione che ai diabolici prestigi. Bisogna confessare che i cattolici hanno un talento speciale per mettere in rilievo le grandi verità e per rivestirle di ingegnose finzioni. Tutta l'antichità avrebbe unanimemente condannato l'insensato che avesse posto, allo stesso tempo, in pubblica discussione, le cose divine e le umane, le istituzioni religiose e le sociali, i magistrati e gli dèi. Socrate, Platone e Aristotele d'accordo si sarebbero pronunciati contro di lui, e nel grande duello i suoi campioni sarebbero stati i cinici e i sofisti.

« Per quel che riguarda il male, o si trova in tutto l'universo o non esiste. Le forme dei governi sono poca cosa per generarlo; se la società è sana e ben costituita, può resistere a tutte le forme possibili di governo, e se non resiste, è perché è mal costituita ed ammalata. Il male può essere concepito solo come un vizio organico della società o come un vizio costituzionale della natura umana, e in questo caso il rimedio non si trova nel mutare il governo, ma nel cambiare l'organismo sociale o la costituzione dell'uomo ».

L'errore fondamentale del liberalismo è nel non dare importanza che alle questioni di governo, che, paragonate a quelle dell'ordine religioso e sociale, non ne hanno alcuna. Ecco perché il liberalismo è sotto ogni punto eclissato dal momento in cui socialisti e cattolici propongono al mondo i loro grandi problemi e le loro soluzioni contrastanti. Quando il cattolicesimo afferma che il male viene dal peccato, che il peccato ha corrotto nel primo uomo la natura umana, e che, nonostante ciò, il bene prevale sul male e l'ordine sul disordine, perché l'uno è umano e l'altro divino, non vi è dubbio che questa tesi, prima ancora di essere esaminata, soddisfa in certa maniera la ragione, perché proporziona la grandezza delle cause a quella degli effetti e livella la grandezza di quanto si propone di spiegare con la grandezza delle sue spiegazioni. Quando il socialismo afferma che la natura dell'uomo è sana e la società ammalata; quando, per estirpare il male che è in essa mediante il bene che sta in lui, pone l'uomo in aperta lotta con la società; quando chiama tutti gli uomini perché si ribellino contro tutte le istituzioni sociali, non c'è dubbio che in questa maniera di affrontare e di risolvere la questione, se c'è molto di falso, c'è almeno qualche cosa di gigantesco e di grandioso, degno della terribile maestà dell'idea. Ma quando il liberalismo attraverso le varie forme di governo, spiega il male e il bene, l'ordine ed il disordine, tutti effimeri e transitori; quando, prescindendo da una parte da tutti i problemi sociali, e dall'altra da tutti quelli religiosi, mette in discussione i suoi problemi politici, come gli unici degni per la loro altezza di occupare l'uomo di Stato, in nessuna lingua ci sono parole con le quali si possa esprimere la profondissima incapacità e la radicale impotenza di questa scuola, non solo per risolvere, ma anche per affrontare queste enormi questioni. La scuola liberale, allo stesso tempo nemica delle tenebre e della luce, ha scelto per sé non so quale incerto crepuscolo tra le religioni luminose e le opache, tra le ombre eterne e le aurore divine. Posta in questa regione senza nome, ha tentato l'impresa di governare senza popolo e senza Dio; impresa stravagante ed impossibile; i suoi giorni sono contati, perché su un punto dell'orizzonte si affaccia Dio

e su di un altro il popolo. Nessuno saprà dire dove sarà il liberalismo quando giungerà il giorno tremendo della battaglia, e tutto il campo sarà pieno di schiere cattoliche e di schiere socialiste.

CAPITOLO 9

Le scuole socialiste hanno una grande superiorità sulla liberale, sia per la natura dei problemi che si propongono di risolvere, sia per la maniera di affrontarli e di risolverli. I suoi maestri, fino ad un certo punto, dimostrano di conoscere quelle ardite speculazioni che hanno per argomento Dio e la sua natura, l'uomo e la sua costituzione, la società e le sue istituzioni, l'universo e le sue leggi. Questa tendenza a generalizzare tutto, a considerare le cose nel loro insieme, ad osservare le dissonanze e le armonie generali, dà loro una piú grande attitudine a penetrare, senza perdersi, nel labirinto intricato della dialettica razionalista, ed anche ad uscirne. Se nella grande contesa che tiene il mondo come sospeso non ci fossero altri combattenti che i socialisti e i liberali, la battaglia non sarebbe lunga né dubbia la vittoria.

Tutte le scuole socialiste sono, dal punto di vista filosofico, razionalistiche, da quello politico, repubblicane, da quello religioso, atee. Per quello che hanno di razionalistico somigliano alla scuola liberale, e si distinguono da essa per ciò che hanno di ateo e di repubblicano. La questione sta nel sapere se il razionalismo va logicamente a finire là dove la scuola liberale si ferma, ovvero giunge al limite sul quale le scuole socialiste si arrestano. Riservandoci di esaminare piú avanti la questione relativa al punto di vista politico, qui ci occuperemo principalmente del punto di vista religioso.

Considerata la questione sotto questo aspetto, è chiaro che il sistema in virtú del quale si concede alla ragione una competenza totale per risolvere da sé e senza l'aiuto di Dio tutte le questioni relative all'ordine politico, religioso, sociale ed umano, presuppone nella ragione una sovranità completa e una indipendenza assoluta. Questo sistema porta con sé tre negazioni simultanee: quella della rivelazione, quella della grazia e quella della provvidenza. Infatti, la rivelazione contraddice la competenza universale della ragione umana; la grazia contraddice la sua indipendenza assoluta; la provvidenza contraddice la sua sovranità indipendente. Ma, se si guarda bene, queste tre negazioni si riducono ad una: la negazione di ogni vincolo tra Dio e l'uomo, poiché se l'uomo non è unito a Dio per la rivelazione, per la provvidenza e per la grazia, non è unito a Lui in nessun altro modo.

Ebbene: affermare ciò di Dio e negarlo è la stessa cosa. Affermarlo dogmaticamente dopo averlo dogmaticamente spogliato di tutti i suoi attributi, è una contraddizione riservata alla scuola liberale, la piú contraddittoria tra tutte le razionaliste. Del resto, questa contraddizione, lungi dall'essere accidentale, è essenziale in questa scuola, la quale, da qualunque parte la si guardi, è un ammasso confuso di evidenti contraddizioni. Quel che fa con Dio nell'ordine religioso, lo fa nell'ordine politico con il re e con il popolo. La scuola liberale ha il compito di proclamare le esistenze che essa annulla e di annullare le esistenze che proclama. Ogni suo principio è accompagnato da un principio contrario che lo distrugge. Cosí, per esempio, proclama la monarchia, e insieme la responsabilità ministeriale, e, di conseguenza, la onnipotenza del ministro responsabile, contraddizione della monarchia. Proclama la onnipotenza ministeriale, e insieme l'onnipotenza sovrana delle assemblee deliberanti in materia di governo, contraddizione della onnipotenza dei ministri. Proclama l'intervento sovrano delle assemblee politiche negli affari di Stato, e poi il diritto dei collegi elettorali di giudicare in ultima istanza, il che è contraddittorio all'intervento sovrano delle assemblee politiche. Proclama il diritto del supremo giudizio che risiede negli elettori, e poi accetta piú o meno esplicitamente il supremo diritto di insurrezione, contraddittorio a quel pacifico o supremo giudizio. Pro-

e su di un altro il popolo. Nessuno saprà dire dove sarà il liberalismo quando giungerà il giorno tremendo della battaglia, e tutto il campo sarà pieno di schiere cattoliche e di schiere socialiste.

CAPITOLO 9

Le scuole socialiste hanno una grande superiorità sulla liberale, sia per la natura dei problemi che si propongono di risolvere, sia per la maniera di affrontarli e di risolverli. I suoi maestri, fino ad un certo punto, dimostrano di conoscere quelle ardite speculazioni che hanno per argomento Dio e la sua natura, l'uomo e la sua costituzione, la società e le sue istituzioni, l'universo e le sue leggi. Questa tendenza a generalizzare tutto, a considerare le cose nel loro insieme, ad osservare le dissonanze e le armonie generali, dà loro una piú grande attitudine a penetrare, senza perdersi, nel labirinto intricato della dialettica razionalista, ed anche ad uscirne. Se nella grande contesa che tiene il mondo come sospeso non ci fossero altri combattenti che i socialisti e i liberali, la battaglia non sarebbe lunga né dubbia la vittoria.

Tutte le scuole socialiste sono, dal punto di vista filosofico, razionalistiche, da quello politico, repubblicane, da quello religioso, atee. Per quello che hanno di razionalistico somigliano alla scuola liberale, e si distinguono da essa per ciò che hanno di ateo e di repubblicano. La questione sta nel sapere se il razionalismo va logicamente a finire là dove la scuola liberale si ferma, ovvero giunge al limite sul quale le scuole socialiste si arrestano. Riservandoci di esaminare piú avanti la questione relativa al punto di vista politico, qui ci occuperemo principalmente del punto di vista religioso.

Considerata la questione sotto questo aspetto, è chiaro che il sistema in virtú del quale si concede alla ragione una competenza totale per risolvere da sé e senza l'aiuto di Dio tutte le questioni relative all'ordine politico, religioso, sociale ed umano, presuppone nella ragione una sovranità completa e una indipendenza assoluta. Questo sistema porta con sé tre negazioni simultanee: quella della rivelazione, quella della grazia e quella della provvidenza. Infatti, la rivelazione contraddice la competenza universale della ragione umana; la grazia contraddice la sua indipendenza assoluta; la provvidenza contraddice la sua sovranità indipendente. Ma, se si guarda bene, queste tre negazioni si riducono ad una: la negazione di ogni vincolo tra Dio e l'uomo, poiché se l'uomo non è unito a Dio per la rivelazione, per la provvidenza e per la grazia, non è unito a Lui in nessun altro modo.

Ebbene: affermare ciò di Dio e negarlo è la stessa cosa. Affermarlo dogmaticamente dopo averlo dogmaticamente spogliato di tutti i suoi attributi, è una contraddizione riservata alla scuola liberale, la piú contraddittoria tra tutte le razionaliste. Del resto, questa contraddizione, lungi dall'essere accidentale, è essenziale in questa scuola, la quale, da qualunque parte la si guardi, è un ammasso confuso di evidenti contraddizioni. Quel che fa con Dio nell'ordine religioso, lo fa nell'ordine politico con il re e con il popolo. La scuola liberale ha il compito di proclamare le esistenze che essa annulla e di annullare le esistenze che proclama. Ogni suo principio è accompagnato da un principio contrario che lo distrugge. Cosí, per esempio, proclama la monarchia, e insieme la responsabilità ministeriale, e, di conseguenza, la onnipotenza del ministro responsabile, contraddizione della monarchia. Proclama la onnipotenza ministeriale, e insieme l'onnipotenza sovrana delle assemblee deliberanti in materia di governo, contraddizione della onnipotenza dei ministri. Proclama l'intervento sovrano delle assemblee politiche negli affari di Stato, e poi il diritto dei collegi elettorali di giudicare in ultima istanza, il che è contraddittorio all'intervento sovrano delle assemblee politiche. Proclama il diritto del supremo giudizio che risiede negli elettori, e poi accetta piú o meno esplicitamente il supremo diritto di insurrezione, contraddittorio a quel pacifico o supremo giudizio. Pro-

clama il diritto di insurrezione della folla, proclamando con ciò la sua sovrana onnipotenza, e poi impone la legge del censo elettorale, che condanna la folla sovrana all'ostracismo. E con tutti questi princípi e controprincípi si propone una sola cosa: raggiungere a forza di artifici e di abilità un equilibrio che non raggiunge mai, perché è contraddittorio alla natura della società ed a quella dell'uomo. Solo per una forza la scuola liberale non ha cercato il suo contrappeso: la forza della corruzione. La corruzione è il dio della scuola, e come dio, essa si trova dappertutto nello stesso tempo. La scuola liberale ha combinato le cose in modo tale che dovunque essa prevale, tutti devono per forza essere o corruttori o corrotti; perché dove ognuno può essere Cesare, o votarlo, o acclamarlo, tutti debbono essere o Cesari o pretoriani. Ecco perché tutte le società che cadono sotto la dominazione di questa scuola, muoiono di una stessa morte, la cancrena. I re corrompono i ministri promettendo loro la stabilità, i ministri corrompono i re promettendo l'estensione delle loro prerogative. I ministri corrompono i rappresentanti del popolo mettendo ai loro piedi tutte le dignità dello Stato; le assemblee i ministri con i loro voti. Gli eletti trafficano con il loro potere, gli elettori con la loro influenza; tutti corrompono la folla con le loro promesse, e la folla tutti con i suoi ruggiti e le sue minacce.

Riprendendo il filo di questo discorso, dirò che quando le scuole socialiste negano l'esistenza di Dio, affermata dalla scuola liberale, si mostrano piú logiche e piú conseguenti di questa, anche se la linea che seguono è molto meno logica e conseguente di quella cattolica. La scuola cattolica afferma Dio con tutti i suoi attributi, con una affermazione dogmatica e sovrana; le scuole socialiste invece sebbene in definitiva giungano a negarlo, non lo negano allo stesso modo, né per le stesse ragioni, né risolutamente. La causa di ciò è che l'uomo piú intrepido trema nell'affermare in maniera assoluta che Dio non esiste. Si potrebbe dire che l'uomo, arrivando a questo punto, tema che il cielo crolli sul bestemmiatore e sulla bestemmia. Gli uni lo negano

dicendo: « Tutto ciò che esiste è Dio, e Dio è tutto ciò che esiste »; gli altri, affermando che l'umanità e Dio sono cose identiche. Tra questi ve ne sono alcuni i quali affermano che nell'unità esiste un dualismo di forze e di energie e che l'uomo è il rappresentante di questo dualismo. Coloro che sono di questo parere distinguono nell'uomo le forze riflesse e le energie spontanee; la vera umanità sta nelle prime, e la vera divinità nelle seconde. Per questo sistema, Dio non è né tutto ciò che esiste, né l'umanità: Dio è la metà dell'uomo. Altri sono di altra opinione, e negano che Dio sia uomo o parte dell'uomo, che Egli sia l'umanità, e l'universo, e arrivano solo a credere che sia un Essere soggetto a differenti e successive incarnazioni. Dovunque ci sia una grande influenza e una grandiosa dominazione, lí si trova Dio incarnato: Dio si è incarnato in Ciro, e in Alessandro, in Cesare, e in Carlomagno, in Napoleone. In tempi successivi si è incarnato nei grandi imperi asiatici, e poi in quello macedone, e dopo nel romano; dapprima Egli è stato l'Oriente, e poi l'Occidente. Il mondo cambia di faccia a ciascuna di queste incarnazioni divine e fa un passo sulla strada del progresso ogni volta che, in conseguenza di una nuova incarnazione, prende un nuovo sembiante.

Tutti questi contraddittori e assurdi sistemi si sono incarnati in un uomo venuto al mondo in questi ultimi tempi per essere la personificazione di tutte le contraddizioni razionaliste. Quest'uomo è Proudhon, di cui abbiamo già fatto il nome e che citeremo molte volte nel discorso di quest'opera. Proudhon passa per il piú colto e razionale dei socialisti moderni. Non c'è dubbio che la sua cultura sia superiore a quella di quasi tutti i razionalisti contemporanei; della sua razionalità, i nostri lettori si potranno formare un'idea precisa attraverso le seguenti citazioni sui problemi che abbiamo trattato in questo libro.

Nelle *Confessioni di un rivoluzionario*, il signor Proudhon definisce Dio nella maniera seguente: « Dio è la forza universale, penetrata d'intelligenza, che, per la coscienza infinita che ha di sé, produce gli esseri di

tutti i regni, dal fluido imponderabile fino all'uomo, e che solo nell'uomo giunge a riconoscersi e a dire: *Io*. Lungi dall'essere il nostro Signore, Dio è l'argomento delle nostre investigazioni; come hanno osato i taumaturghi convertirlo in un essere personale, ora Re assoluto, come il Dio degli Ebrei e dei cristiani, ora sovrano costituzionale, come quello dei deisti, e la cui incomprensibile provvidenza sembra perpetua ed unicamente occupata a disorientare la nostra ragione? ».

Qui ci sono tre cose: prima, l'affermazione di una forza universale, intelligente e divina, che è il panteismo; seconda, l'incarnazione piú eccelsa di Dio nell'umanità, che è l'umanismo; terza, la negazione di un Dio personale e della sua provvidenza, che è il deismo.

Nell'opera che ha intitolato *Sistema delle contraddizioni economiche* (cap. VIII) dice cosí: « Prescinderò dall'ipotesi panteista, che mi è sempre sembrata una ipocrisia e una vigliaccheria. Dio è personale oppure non esiste ». Qui si afferma tutto ciò che si nega nel testo precedente, e si nega ciò che prima si era affermato. Lí si afferma un Dio panteista ed impersonale; qui si negano le impersonalità di Dio ed il panteismo, come due cose ugualmente assurde.

Piú avanti, nello stesso capitolo aggiunge: « Il vero rimedio contro il fanatismo non mi sembra che consista nell'identificare l'Umanità con la Divinità, che sarebbe come affermare in economia politica il comunismo, e in filosofia il misticismo e lo *statu quo*; il vero rimedio è nel dimostrare all'Umanità che Dio, seppure esiste, è suo nemico ». Dopo aver sbaragliato il suo panteismo e il suo Dio impersonale, eccolo abbattere l'umanismo contenuto nella definizione del testo. D'altra parte, la teoria della rivalità tra l'uomo e Dio, di cui abiamo già parlato in un altro capitolo di questo libro, comincia qui a rivestirsi di una forma concreta.

La condanna dell'umanismo e la teoria della rivalità appaiono piú chiare nel capitolo XI della stessa opera, dove si legge: « Da parte mia (e invero mi rincresce molto confessarlo, certo come sono che questa dichiarazione mi separa dai socialisti piú intelligenti), piú ci penso, e piú mi è difficile ammettere questa deificazione della nostra specie, che in fondo, negli atei dei nostri giorni, non è altro che l'ultima eco dei terrori religiosi, e che, riabilitando e consacrando il misticismo sotto il nome di umanismo, riporta la scienza sotto l'impero del pregiudizio, la morale sotto l'impero dell'abitudine, l'economia sociale sotto l'impero del comunismo, vale a dire dell'atonia e della miseria; e, per ultimo, la logica stessa sotto l'impero dell'assurdo e dell'assoluto. Ed ecco perché mi vedo costretto a ripudiare (...) questa religione, insieme a tutte quelle che la precedettero, perché sento ancora il bisogno di ammettere come plausibile l'ipotesi di un Essere infinito (...) contro il quale debbo lottare fino alla morte, perché questo è il mio destino, come Israele contro Jehova ».

Della definizione di Dio non rimane che la negazione della Provvidenza, e anche questa negazione scompare con una affermazione contraria: « Cosí noi camminiamo alla ventura, condotti dalla Provvidenza, che ci avvisa soltanto quando ci colpisce » (*Système des contradictions*, cap. III).

Da quanto è stato esposto, si vede che il signor Proudhon, percorrendo la scala di tutte le contraddizioni razionaliste, è ora panteista, poi umanista, poi manicheo, che crede in un Dio impersonale, e poi dichiara mostruosa ed assurda l'idea di un Dio, se il Dio ideato non è una persona; e che, infine, afferma e nega allo stesso tempo la Provvidenza [...]

LIBRO III CAPITOLO 4

[...] Le scuole socialiste rimarrebbero meravigliate e stupite se, facendo un processo ai loro dogmi, ci venisse l'idea di esigere una risposta categorica a questa domanda categorica: Da dove deducete che gli uomini sono solidali tra di loro, che sono fratelli, uguali e liberi? E tuttavia, questa domanda che si rivolge anche contro il cattolicesimo, il quale è obbligato a rispondere a tutto ciò che gli si chiede, si rivolge soprattutto contro la piú

razionalista di tutte le scuole. Queste formule astratte non sono state certamente dedotte dalla Storia. Se la Storia viene in appoggio a qualche sistema filosofico, non è certamente di sostegno a quello che proclama la solidarietà, la libertà, l'uguaglianza e la fraternità del genere umano, ma piuttosto a quel virile articolo di Hobbes, secondo il quale la guerra universale, incessante, simultanea, è lo stato naturale e primitivo dell'uomo.

Appena nasce, sembra che l'uomo venga al mondo per la misteriosa influenza di uno scongiuro malefico e sotto il peso di una condanna inesorabile. Tutte le cose si ergono contro di lui, ed egli alza la sua mano adirata contro tutte le cose. La prima brezza che lo tocca, il primo raggio di luce che lo ferisce, è la prima dichiarazione di guerra delle cose esteriori; tutte le sue forze vitali si ribellano contro la loro pressione dolorosa, e tutta la sua esistenza si concentra in un gemito; i piú non passano oltre, perché in quel momento li coglie la morte; coloro che resistono, incominciano ad avviarsi per la strada della loro dolorosa passione, e dopo guerre continue e vari avvenimenti giungono all'ultima catastrofe, indeboliti per gli sforzi e rotti per i dolori. La terra si mostra ad essi avara e dura, chiede il loro sudore, che è la vita, e in cambio della vita gli dà appena una goccia di acqua dalle sue sorgenti per appagare la loro sete e qualche briciola dei suoi tesori per placare la loro fame. Non prolunga la loro vita perché vivano, ma perché tornino a sudare. I tiranni prolungano la vita dei loro servi solo perché la vita è necessaria per prolungare il loro servizio. Ovunque gli uomini si uniscano, i deboli cadono sotto la tirannide dei forti.

Una donna insigne *, volendo dare prova del suo ingegno, si mise un giorno a pensare quale sarebbe stato il paradosso piú grande che ella potesse sostenere, e non ne trovò nessuno maggiore, tra i paradossi possibili, di quello di affermare decisamente che la schiavitú era una cosa moderna e la libertà una cosa antica. Non

* Forse Harriet Beecher Stowe, l'autrice di *Uncle Tom's cabin*. (*N.d.C.*).

vi so dire se arrivò a crederlo a forza di ripeterselo; ma è fuor di dubbio che il mondo l'ha creduta, e che essa era degnissima di esser creduta. Per quel che riguarda l'uguaglianza, io non so se sia possibile (che cosa non è possibile ad un filosofo razionalista?) che questa idea tragga la sua origine storica e filosofica dalla divisione del genere umano in caste, delle quali le une hanno il compito di comandare e le altre di servire, e tutte di sfociare in guerre e ribellioni. L'idea della fraternità deriva, senza dubbio, da quei lunghissimi periodi di pace e bonaccia che formano la trama d'oro della Storia. Quanto all'idea della solidarietà chi non vede la sua provenienza? C'è chi ignora, per caso, che i Romani, nei quali si riassume tutta l'antichità, chiamavano gli stranieri ed i nemici con uno stesso nome, che era, senza dubbio, il simbolo della solidarietà umana?

Se queste idee non possono venirci dalla Storia, le cui pagine piene di sangue e di lacrime le smentiscono e le condannano, devono venirci o da avvenimenti accaduti all'epoca primitiva che ha preceduto tutti i tempi storici, o direttamente dalla ragione pura. Quanto a quest'ultima provenienza, mi accontenterò di affermare, senza timore di essere contraddetto, che la ragione pura si esercita solo in cose di ragione pura, e che, trattandosi in questo caso di verificare quali sono gli elementi costitutivi della natura umana, non si tratta di un affare di pura ragione ma di un fatto che, essendo per noi oscuro, deve essere osservato meglio perché sia rischiarato dalla luce. Quanto all'epoca primitiva che precede tutti i tempi storici, è chiaro che non possiamo conoscerla se non ci è rivelata. Ciò supposto, mi credo autorizzato a formulare la mia domanda in questa maniera: Se ciò che affermate non lo avete dalla ragione, che gli dà origine, né dalla Storia che lo contraddice, né da una epoca anteriore ai tempi storici, che vi è sconosciuta, se insistete nella supposizione che non sia stata rivelata, da dove vi proviene? E se non vi proviene da nessuno, perché l'affermate? Shakespeare ha detto cosa sono le vostre teorie: sono « parole, parole e niente altro che parole... ». Ma parole — aggiungo

io —, che uccidono chi le dice e chi le ascolta.

Questa potenza deriva dal fatto che non sono parole razionaliste, le quali non hanno in sé nessuna virtú, ma parole cattoliche, le quali hanno il privilegio di dare la vita e di toglierla, di uccidere i vivi e di resuscitare i morti. Queste parole non si pronunciano mai invano ed infondono sempre terrore, perché conoscendo la loro onnipotenza, si ignora se vengano per dare la morte o la vita. Un giorno, quando le ultime ombre della sera si stendevano sulle acque calme e tranquille, il Signore entrò in una fragile barca, seguito dai suoi discepoli. Appena il Signore ebbe chiusi gli occhi, vinto dal sonno, un'impetuosa tempesta sollevò le onde; i discepoli vedendosi sul punto di naufragare si misero a pregare, ed il Signore aprí gli occhi e pronunciò alcune parole, che il mare ed i venti ascoltarono con riverenza; e il mare e i venti si placarono. Allora, girandosi verso i discepoli, diresse loro delle frasi che li riempirono di un subitaneo e grande terrore: *et timuerunt timore magno.* La tempesta per loro era stata meno terrorizzante ed imponente della parola del Salvatore. Un altro giorno due uomini tormentati dal demonio si presentarono al Signore implorando la sua grazia. Il Signore disse ai demoni: *Uscite!* ed i demoni, obbedendo alla sua voce, lasciarono liberi i due uomini e cercarono asilo in animali immondi, i quali si gettarono in mare, che li inghiottí con le sue acque. Quelli che pascolavano il bestiame, pieni di paura per la potenza della parola divina, fuggirono, e, comunicando il terrore alle genti dei dintorni, si mossero tutti verso il Signore e lo pregarono di allontanarsi da quei confini. *Pastores autem fugerunt, et venientes in civitatem, nunciaverunt omnia, et de eis qui daemonia habuerant. Et ecce tota civitas exiit obviam Iesu; et viso eo rogabant ut transiret a finibus eorum* (*Mt.* 8, 33-34). L'onnipotenza della parola divina era piú temibile per la gente dei malefici degli spiriti infernali.

Quando sento pronunciare una parola divina, cioè cattolica, io immediatamente giro gli occhi intorno per vedere quello che succede, certo come sono che qualcosa

deve succedere e che ciò che accadrà deve essere per forza un miracolo della divina giustizia o un prodigio della divina misericordia. Se è la Chiesa che la pronuncia io mi aspetto la salvezza, se chi la pronuncia è fuori della Chiesa, io mi aspetto la morte. Domandate al mondo perché è cosí pieno di terrore e di spavento, perché i venti sono pieni di lugubri e sinistri rumori, perché le società sono tutte angosciate e stupite, come chi sogna d'esser sull'orlo di un abisso. Domandare questo al mondo è lo stesso che domandare perché si ha timore di un delinquente o di un pazzo che entri con una candela accesa in un deposito di polvere; dell'uno perché non conosce la potenza della polvere e della fiamma, e dell'altro perché la conosce fin troppo. Finora il mondo si è salvato perché la Chiesa nei tempi antichi era abbastanza potente per estirpare le eresie, le quali, insegnando principalmente una differente dottrina con le stesse parole di cui la Chiesa si serve, avrebbero già da molto tempo portato il mondo alla sua ultima catastrofe se non fossero state estirpate. Il vero pericolo per le società umane è incominciato nel giorno in cui la grande eresia del secolo XVI ottenne il diritto di cittadinanza in Europa. Da allora non c'è rivoluzione che non porti con sé un pericolo di morte per la società. Questo perché, essendo tutte le rivoluzioni fondate sull'eresia protestante, sono fondamentalmente eretiche. Si veda infatti come tutte legittimano la loro esistenza con parole e massime prese dal Vangelo: il *sanculottismo* della prima rivoluzione francese cercava nella umile nudità del mansueto Agnello il suo antecedente storico e i suoi titoli di nobiltà; non mancò chi riconobbe in Marat il Messia, né chi chiamò Robespierre il suo apostolo. Dalla rivoluzione del 1830 germogliò la dottrina sansimoniana, le cui stravaganze mistiche componevano un vangelo riveduto e corretto. Dalla rivoluzione del 1848 sfociarono con l'impeto di un torrente tutte le dottrine socialiste espresse con parole evangeliche. Prima del secolo XVI gli uomini non avevano visto niente di simile. Con questo non voglio dire che il mondo cattolico non avesse provato di già grandi dolori, né che le società antiche

non avessero patito grandi scosse e mutamenti: quel che voglio dire è che queste scosse non bastavano per abbattere la società e che questi dolori non erano tali da toglierle la vita. Oggi succede tutto il contrario: una battaglia persa dalla società sulle strade di Parigi basta per abbattere la società europea come se fosse stata colpita d'un tratto da un fulmine: *e cadde come corpo morto cade.*

Chi non vede nelle rivoluzioni moderne, paragonandole alle antiche, una forza di distruzione invincibile, che, non essendo divina, è necessariamente satanica? Prima di lasciare questo argomento, mi sembra opportuno fare qui una osservazione importante, che lascerò alla meditazione dei miei lettori. Abbiamo notizia esatta di due conversazioni dell'angelo delle tenebre: la prima l'ebbe nel paradiso con Eva; la seconda con il Signore nel deserto. Nella prima parlò con parole di Dio, alterate a suo modo; nella seconda citò la Scrittura, interpretata a suo modo. Sarebbe temerario credere che la parola di Dio, unica ad avere il potere di dare la vita quando è presa nel suo vero senso, sia anche la sola, quando è alterata, ad avere il potere di dare la morte? Se fosse cosí, sarebbe sufficientemente spiegato perché le rivoluzioni moderne, nelle quali la parola di Dio è piú o meno alterata, abbiano questa virtú distruttrice.

Tornando ora alle contraddizioni socialiste, dirò che non basta avere negate, una dopo l'altra, la solidarietà religiosa, domestica e politica, se, come ho già dimostrato, non si nega anche quella umana, e con essa la libertà, l'uguaglianza e la fraternità, tutti princípi che solo in essa hanno la loro ragione, e la loro origine; e come, negati questi fondamenti di tutte le dottrine socialiste, tutto l'edificio precipiti; se ne deduce che il socialismo non può essere conseguente se, cominciando con la negazione del cattolicesimo, non arriva alla negazione di se stesso. Io so che i socialisti professano il dogma della solidarietà umana, ma su questo punto non professano affatto la dottrina cattolica. So che tra un dogma e l'altro c'è una differenza essenziale, appena velata dall'identità della parola. L'umanità che per i

cattolici esiste solo negli individui che la costituiscono, per i socialisti esiste individualmente e concretamente; cosicché, quando i socialisti ed i cattolici affermano che l'umanità è solidale, anche se sembra che affermino la stessa cosa, in realtà affermano due cose diverse.

Ciò nondimeno la contraddizione socialista salta agli occhi ed è cosa assolutamente fuori di dubbio. Sebbene l'umanità sia l'intelligenza universale, servita da gruppi speciali, che portano il nome di popoli e di famiglia, la logica esige che tutti questi gruppi obbediscano in essa e per essa alla sua stessa legge e che i gruppi siano solidali se essa lo è. Da qui la necessità di negare la solidarietà e di affermarla allo stesso tempo negli individui, nella famiglia e nello Stato. Ora, se c'è una cosa evidente, è che il socialismo è incompatibile e con questa negazione radicale e con questa affermazione assoluta. Negare la solidarietà umana è negare il socialismo ed affermare la solidarietà dei gruppi sociali è negarlo in altro modo. Il mondo non può assoggettarsi alla legge socialista senza rinunciare prima all'impero della logica [...].

CAPITOLO 6

[...] Il genere umano, sul quale il vento delle tradizioni bibliche non ha mai cessato di soffiare, ha sempre creduto, con una fede invincibile, queste tre cose: che il sangue deve essere necessariamente versato; che, versato in un modo, purifica, nell'altro, sconvolge. Di queste verità dà chiarissime testimonianze tutta la Storia, piena di fatti crudeli, di conquiste sanguinose, di sconvolgimenti e di devastazioni famose, di atrocissime morti, di vittime pure poste su altari fumanti, di fratelli sollevati contro fratelli, di ricchi contro poveri, di padri contro figli, tanto che la terra è come un lago che né i venti né l'immenso ardore del sole dissecccheranno giammai. Non meno chiaramente lo attestano i sacrifici cruenti offerti a Dio su tutti gli altari alzati sulla terra, ed infine, la legislazione di tutti i popoli, per la quale chi

toglie la vita al suo simile è interdetto e perde la propria, uscendo dalla comunione dei viventi. Nell'*Oreste*, Euripide fa dire ad Apollo queste parole: « Elena non è colpevole della guerra di Troia, la sua bellezza non è stata che lo strumento di cui gli dèi si sono valsi per accendere la guerra tra i due popoli e far scorrere il sangue che doveva purificare la terra, contaminata da un gran numero di delitti ». È chiaro che il poeta, allo stesso tempo eco delle tradizioni popolari e delle tradizioni umane, attribuisce al sangue quella segreta virtú di purificazione che sta in esso in una maniera occulta per una causa misteriosa.

Perché il sacrificio è fondato nella supposizione dell'esistenza di questa causa e di quella virtú, è chiaro che il sangue ha dovuto acquistare una tale virtú sotto l'impero di quella causa, in una epoca anteriore a quella dei sacrifici cruenti; e dato che questi sacrifici sono stati istituiti fin dal tempo di Abele, è fuor di dubbio che la causa e la virtú di cui parliamo sono anteriori ad Abele e contemporanei ad un grande avvenimento paradisiaco, da cui virtú e causa devono avere avuto necessariamente il loro principio. Questo grande avvenimento è la prevaricazione del primo uomo. Essendo la carne colpevole in Adamo, e nella carne di Adamo quella di tutte le specie, bisognava che la pena, perché fosse proporzionata alla colpa, ricadesse sulla carne come sulla colpa; da qui la necessità dell'effusione perpetua del sangue umano. Tuttavia, la promessa di un Redentore era seguita alla colpa di Adamo, e questa promessa, mettendo il Redentore al posto del colpevole, ebbe il potere di sospendere la sentenza di condannare fino all'avvento di Colui che doveva venire. Ecco perché Abele, depositario mediante Adamo e della sentenza di condanna e della sospensione di essa fino alla venuta del sostituto che doveva soffrire la pena per il colpevole, istituí l'unico sacrificio che poteva essere accettato agli occhi di Dio: il sacrificio commemorativo e simbolico.

Il sacrificio di Abele fu tanto perfetto, che in maniera prodigiosa contenne in sé tutti i dogmi cattolici.

Come sacrificio in generale fu un atto di riconoscimento e di adorazione verso il Dio onnipotente e sovrano. Come sacrificio cruento, fu la proclamazione del dogma della prevaricazione di Adamo e del dogma della libertà del prevaricatore, che senza il libero arbitrio non sarebbe stato colpevole; del dogma della trasmissione della colpa e della pena, senza la quale soltanto Adamo avrebbe dovuto darsi in sacrificio, e di quello della solidarietà, senza il quale Abele non avrebbe avuto il peccato della eredità. Al tempo stesso, rispetto a Dio, questo sacrificio fu il riconoscimento della sua giustizia e della cura che ha delle cose umane. Considerato dal punto di vista delle vittime offerte al Signore, fu al tempo stesso una commemorazione della promessa che accompagnò la pena del vero colpevole; e della riversibilità, in virtú della quale i puniti per la colpa di Adamo dovevano essere liberati per i meriti di un altro; e della sostituzione, in virtú della quale colui che doveva venire doveva offrirsi in sacrificio per tutto il genere umano; infine, essendo le vittime degli agnelli primogeniti e senza macchia, il sacrificio di Abele fu il simbolo del vero sacrificio; nel quale quel dolce e purissimo Agnello, Figlio unico del Padre, doveva offrirsi in sacro olocausto per i delitti del mondo. In questo modo, tutto il cattolicesimo, che spiega e contiene tutte le cose, per un miracolo di condensazione, è spiegato e contenuto nel primo sacrificio cruento offerto a Dio dall'uomo. Che virtú è questa, insita nella religione cattolica, che le consente di estendersi e condensarsi all'infinito? Che cose sono queste che nella loro immensa diversità sono tutte contenute in un simbolo? E quale è il simbolo cosí vasto e perfetto da contenere tante e tali cose? Cosí sublimi consonanze ed armonie, perfezioni cosí sovrane e belle, stanno talmente al disopra dell'uomo, che superano non solo tutto ciò che noi capiamo, ma anche tutto ciò che desideriamo e possiamo immaginare.

Passando di padre in figlio, la tradizione è andata oscurandosi, e a poco a poco si è cancellata nella memoria e nell'intelligenza degli uomini. Dio nella sua infinita sapienza non ha permesso che quei grandi echi

delle tradizioni bibliche cessassero di risuonare completamente sulla terra: ma in mezzo al tumulto dei popoli, precipitati gli uni contro gli altri, e legati ai piedi degli idoli, quegli echi si alterarono e si indebolirono fino a perdere la loro magnifica voce e si convertirono in vaghi suoni, intermittenti e confusi. Fu allora che all'idea vaga di una colpa primitiva, radicata nel sangue, gli uomini trassero la conseguenza che era necessario offrire in sacrificio a Dio lo stesso sangue dell'uomo. Il sacrificio cessò di essere simbolico per essere reale, e poiché l'intenzione divina era di dare efficacia e virtú soltanto al sacrificio del Redentore, questi sacrifici umani mancarono di valore e di efficacia.

Nondimeno, per quanto imperfetti ed inefficaci essi fossero, contenevano virtualmente in sé, da una parte il dogma del peccato originale, quello della sua trasmissione e quello della solidarietà; dall'altra il dogma della riversibilità e quello della sostituzione, anche se non sono riusciti a simbolizzare né la vera sostituzione né il vero sostituto.

Quando gli antichi cercavano una vittima monda da ogni macchia ed innocente e la conducevano all'altare cinta di fiori per placare con la sua morte la collera divina, pagando il debito del popolo, essi indovinavano nell'affermare che la giustizia divina doveva essere placata, e che questo non poteva ottenersi senza lo spargimento di sangue, che uno solo poteva soddisfare il debito di tutti, e che la vittima redentrice doveva essere innocente. In tutte queste cose essi erano nel vero, poiché tutte non sono che affermazione implicita dei grandi dogmi cattolici. Sbagliavano invece nel credere che potesse esserci un uomo innocente e giusto al punto da poter essere offerto efficacemente in sacrificio per i peccati del popolo, in qualità di vittima redentrice. Questo solo errore, questa sola dimenticanza di un dogma cattolico convertí il mondo in un lago di sangue: in mancanza di altri errori, questo da solo era sufficiente ad impedire che si realizzasse qualsiasi vera civiltà. La barbarie, una barbarie feroce e sanguinosa, è la conseguenza legittima, necessaria, dell'oblio di qualunque dogma cristiano.

L'errore, che ho appena indicato, era tale sotto un solo rapporto, e sotto un certo punto di vista. Il sangue dell'uomo non può scontare il peccato originale, che è il peccato della specie, il peccato umano per eccellenza; può tuttavia espiare ed espia effettivamente certi peccati individuali. Da qui deriva non solo la legittimità, ma anche la necessità e la convenienza della pena di morte. L'universalità della sua istituzione attesta l'universalità della fede del genere umano nell'efficacia purificante del sangue versato in un certo modo e nella sua virtú espiatrice quando si sparge in questo modo. *Sine sanguinis effusione non fit remissio* (*Hebr.* 9, 22). Senza il sangue versato dal Redentore non si sarebbe mai estinto quel debito comune che tutto il genere umano contrasse verso Dio nella persona di Adamo. Dovunque la pena di morte è stata abolita, la società ha perso sangue da tutti i suoi pori. La sua soppressione nella Sassonia Reale fu seguita da quella grande ed accanita battaglia di Maggio, che portò lo Stato sull'orlo della rovina, al punto di metterlo in condizione di dover ricorrere ad un intervento straniero. Il solo principio della sua soppressione, proclamato a Francoforte in nome della patria comune, mise le questioni tedesche in un disordine maggiore e in una confusione tale da non potersi paragonare a nessun altro periodo della sua turbolentissima storia. L'abolizione della pena di morte decretata dal Governo provvisorio della Repubblica francese fu seguita da quelle tremende giornate di giugno, che vivranno eternamente con tutti i loro orrori nella memoria degli uomini; a quelle sarebbero seguite altre con paurosa e rapida successione se una vittima santa ed accetta non si fosse frapposta tra la collera di Dio ed i delitti di quel Governo colpevole e di quella città peccatrice *. Fin dove è potuta arrivare la virtú di quel sangue au-

* Riferimento alla morte dell'arcivescovo di Parigi, a causa della rivoluzione del 1848, alle cui vicende tedesche si è fatto cenno poco sopra (*N.d.C.*).

gusto ed innocente, nessuno saprà dirlo e nessuno lo sa; però, umanamente parlando, si può affermare, senza timore di essere smentiti dai fatti, che il sangue tornerà a scorrere abbondante per lo meno fino a quando la Francia non sia rientrata sotto la giurisdizione di quella legge provvidenziale che mai nessun popolo ha respinto impunemente.

Non terminerò questo capitolo senza fare una riflessione che mi sembra di grandissima importanza: se la soppressione della pena di morte ha prodotto tali effetti per i delitti politici, fin dove arriverebbero le sue stragi se si estendesse ai delitti comuni? Ora, a mio parere, se c'è una cosa evidente, è questa: che la soppressione dell'una porta con sé la soppressione dell'altra in un tempo piú o meno lontano. Cosí mi sembra fuor di dubbio che la abolizione della pena di morte in ambedue i casi, porti con sé la soppressione di ogni punibilità umana. Sopprimere la pena maggiore per i delitti che attaccano la sicurezza dello Stato, e con essa la sicurezza degli individui che lo compongono, e conservarla soltanto per i delitti che si commettono contro semplici individui mi sembra una incongruenza mostruosa, che non può resistere lungo tempo all'evoluzione logica e conseguente degli avvenimenti umani. D'altra parte, sopprimere come eccessiva la pena di morte nell'uno e nell'altro caso, è come sopprimere ogni genere di punibilità per i delitti minori; poiché, una volta applicata ai primi una pena che non sia quella della morte, ogni altra pena applicata ai secondi mancherà alle regole della buona progressione e sarà combattuta come oppressiva e ingiusta.

Se la soppressione della pena di morte per i delitti politici si fonda sulla negazione del delitto politico, e se questa negazione è tratta dalla fallibilità dello Stato in queste materie, è chiaro che ogni sistema di punibilità cade; perché la fallibilità nelle cose politiche presuppone la fallibilità in tutte le cose morali, e la fallibilità nelle une e nelle altre porta con sé l'incompetenza radicale dello Stato per qualificare alcuna azione umana per delitto. Ebbene: siccome questa fallibilità è un fatto,

ne segue che in questa materia di punibilità tutti i governi sono incompetenti, perché tutti sono fallibili.

Può accusare di delitto soltanto chi può accusare di peccato, e può imporre pene per l'uno solo chi può imporre pene per l'altro. I governi non sono competenti ad imporre una pena all'uomo se non in qualità di delegati di Dio, né la legge umana ha forza se non quando è il commentario della legge divina. I governi che negano Dio e la sua legge si negano da se stessi. Negare la legge divina ed affermare l'umana, affermare il delitto e negare il peccato, negare Dio ed affermare un governo qualsiasi, è affermare la medesima cosa che si nega e negare ciò che si afferma, è cadere in una contraddizione palpabile ed evidente. Allora avviene che comincia a soffiare il vento delle rivoluzioni, il quale non tarderà molto a restaurare l'impero della logica, che presiede le evoluzioni degli avvenimenti, sopprimendo con una affermazione assoluta ed inesorabile o con una negazione assoluta e perentoria le contraddizioni umane.

L'ateismo della legge e dello Stato, o, ciò che in definitiva è la stessa cosa espressa in termini differenti, la secolarizzazione completa dello Stato e della legge, è una teoria che non si accorda bene con quella della penalità, venendo l'una dall'uomo nel suo stato di separazione da Dio e l'altra da Dio nel suo stato di unione con l'uomo.

Sembra che i governi conoscano per istinto infallibile che solo nel nome di Dio, essi possono essere giusti e forti. Cosicché, dal momento che cominciano a secolarizzarsi e ad allontanarsi da Dio, rinunziano subito alla punibilità, come se sentissero che il loro diritto diminuisce. Le teorie rilassate dei criminalisti moderni sono contemporanee alla decadenza religiosa, e il loro predominio nei codici è contemporaneo alla secolarizzazione completa dei poteri politici. Allora il criminale è andato trasformandosi lentamente ai nostri occhi, fino al punto che ai figli sembra oggetto di compassione quello stesso che per i padri era oggetto di orrore. Colui che ieri era chiamato criminale, oggi cambia il nome in quello

di eccentrico o di pazzo. I razionalisti moderni chiamano il delitto sciagura. Verrà il giorno in cui il governo passerà nelle mani degli sciagurati, e allora non ci sarà piú altro delitto che l'innocenza. Alle teorie penali delle monarchie assolute nei giorni della loro decadenza, seguirono le teorie delle scuole liberali, che portarono le cose al punto critico in cui oggi le vediamo. Dopo le scuole liberali vengono le socialiste con la loro teoria delle sante insurrezioni e dei delitti eroici, né queste teorie saranno le ultime, perché laggiú nei lontani orizzonti cominciano a spuntare nuove e piú sanguinose aurore.

Il nuovo vangelo del mondo si sta scrivendo forse in un penitenziario; il mondo non avrà che ciò che si merita quando sarà evangelizzato da questi nuovi apostoli.

Coloro che hanno fatto credere ai popoli che la terra può essere un paradiso, sono riusciti piú facilmente a fargli credere che la terrà dovrà essere un paradiso senza spargimento di sangue. Il male non è nell'illusione, il male sta in questo, che nel giorno e nell'ora in cui tale illusione verrà creduta da tutti, il sangue sgorgherà anche dalle dure rocce e la terra si trasformerà in inferno. In questa oscura e bassa terra, l'uomo non può aspirare ad una felicità impossibile senza essere cosí disgraziato da perdere quel poco di bene che è alla sua portata.

INDICE

INDICE

IL PENSIERO MODERNO

Attraverso i testi dei maggiori protagonisti, una storia del pensiero moderno nei diversi campi della conoscenza. Volumi fin qui pubblicati:

POLITICA

Machiavelli, a cura di Giorgio Cadoni [21]
Bodin, a cura di Vittor Ivo Camparato [31]
Locke, a cura di Nicola Matteucci [26]
Montesquieu, a cura di Nicola Matteucci [6]
Hume, a cura di Giuseppe Giarrizzo [16]
Rousseau, a cura di Saffo Testoni Binetti [4]
Il federalista, a cura di Mario D'Addio e Guglielmo Negri [24]
Kant, a cura di Gennaro Sasso [1]
I controrivoluzionari, a cura di Carlo Galli [33]
Hegel, a cura di Claudio Cesa [8]
Tocqueville, a cura di Vittorio de Caprariis e Nicola Matteucci [11]
Cattaneo, a cura di Giuseppe Galasso [13]
Il federalismo, a cura di Mario Albertini [18]

PSICOLOGIA

James, a cura di Nino Dazzi [28]
Watson, a cura di Paolo Meazzini [3]
Lewin, a cura di Giuseppe Galli [9]
Freud, a cura di Enzo Funari [19]

SOCIOLOGIA

Comte, a cura di Franco Ferrarotti [2]
Marx, a cura di Gianfranco Poggi [7]
Durkheim, a cura di Alberto Izzo [12]
Weber, a cura di Pier Paolo Giglioli [5]
La sociologia italiana nell'età del positivismo, a cura di Orlando Lentini [30]
Michels, a cura di Giordano Sivini [22]
Mills, a cura di Giorgio Marsiglia [17]

ECONOMIA

Precursori di Adam Smith, a cura di Ronald L. Meek [10]
Marshall, a cura di Giacomo Becattini [29]
Keynes, a cura di Giacomo Costa [15]
Kalecki, a cura di Alberto Chilosi [20]
I neokeynesiani, a cura di Ignazio Musu [25]